UNIVERSITATEA "LUCIAN BLAGA" DIN SIBIU

Viziunea teologiei ortodoxe asupra Revelaţiei naturale şi o analiză a valorii teologico-ontologice a paradigmei experimentaliste în fizică

Teză de licenţă susţinută la Facultatea de Teologie "Andrei Şaguna" din Sibiu

Îndrumător: Pr. Lector Dr. Nicolae MOŞOIU

Autor: Ioan STURZU

Sibiu, februarie 2001

Cuprinsul

Motto: ”Cea mai mare rătăcire elină şi izvorul a toată necredinţa... este a ridica mintea nu din cugetarea carnală, ci din trupul însuşi, pentru a o face să se întâlnească acolo sus cu vederile mintale [...]. Nu vi s-a spus: ”trupurile noastre sunt templul Duhului Sfânt Care locuieşte în noi” (1 Cor. 6, 19)? De ce a aşezat Dumnezeu mintea ($\nu o \upsilon \varsigma$) în trup? A săvârşit prin aceasta un rău? Noi socotim că e un rău ca mintea să fie în cugetări rele, dar nu e un rău să fie în trup”.(Sf. Grigore Palama)

”Dumnezeu, cunoscând toate şi îngrijindu-se dinainte de folosul fiecăruia, a trecut sub tăcere ceea ce n-am putut să purtăm, descoperindu-ne spre cunoaştere numai ceea ce este de folos. Pe acestea deci să le iubim şi întru acestea să rămânem, ne-mutând hotarele veşnice şi ne-depăşind dumnezeiasca Predanie”(Sf. Ioan Damaschin)

I

Introducere

Părintele Profesor Dumitru Stăniloae, un tâlcuitor şi continuator al operelor Sfinţilor Părinţi, cu deosebire a Sfinţilor Dionisie Areopagitul, Grigorie de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, Simion Noul-Teolog şi Grigorie Palama, a subliniat întotdeauna rolul şi locul Revelaţiei naturale în teologie. Pornind de la concepţia Sf. Maxim Mărturisitorul în legătură cu strucura relaţională a creaţiei, care îşi are originea în Sfatul de Taină al Sfintei Treimi, şi pe care omul este menit să o împlinească, realizând pe această cale şi deplina comuniune cu Dumnezeu, îndumnezeirea lui şi a întregii creaţii, Părintele Stăniloae este promotorul unui optimism gnoseologic, care pare să contrasteze cu realitatea vieţii ştiinţifice contemporane. Încercăm în această teză să trasăm coordonatele acestui optimism gnoseologic şi sa conturăm starea de fapt ale fizicii contemporane, dincolo de falsele optimisme de tip new-age, prin care se caută aruncarea unui văl asupra problemelor reale. (Aceste curente de idei nu sunt decât replici în roz sau albastru ale gnoseologiei origeniene).

II

Vizunea teologiei ortodoxe asupra Revelaţiei naturale

II.1 Obiectul şi structurile de manifestare ale Revelaţiei naturale

II.1.1 Relaţia dintre revelaţia naturală şi cea supranaturală

Piatra de temelie pe care Părintele Dumitru Stăniloae a găsit de cuviinţă să pornească tratatul de Teologie Dogmatică Ortodoxă este caracterul neseparabil al celor două concepte de tip scolastic ale Dogmaticii, anume Revelaţia naturală şi cea supranaturală. Părintele pleacă de la o afirmaţie atribuită Sfântului Maxim Mărturisitorul, după care Revelaţia supranaturală este doar încorporarea Revelaţiei naturale în persoane şi acţiuni istorice[1] . Si dacă această exprimare radicală a Sfântului Maxim ar putea genera îndoieli cu privire la valoarea în sine a conceptului de Revelaţie supranaturală, Părintele subliniază imediat necesitatea folosirii acestuia, ca urmare a persistenţei unei înţelegeri vagi[2] a conceptului de Revelaţie naturală, urmând ca în capitolul special destinat, să arate că Revelaţia supranaturală aduce omului conştiinţa păcatului[3], provocându-l la a deschide auzul pentru chemarea la dialog din partea lui Dumnezeu,

[1]Pr. Prof.. D. Staniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, editia a II-a, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, vol.I, p.13

[2]Vaguitatea (fuzzinies) conceptului de Revelaţie naturală, în utilizarea curentă, se datoreză unei imagini inodore, neprovocatoare, seci despre chemarea pe care Dumnezeu o face omului prin intermediul creaţiei.

[3]Ibidem, p.21

şi a da un răspuns acestei chemări. Dacă, într-adevăr, Creaţia văzută a fost rostuită, la început, pentru a fi mediul prin care Dumnezeu vorbeşte cu omul, şi dacă prin căderea protopărinţilor, ea a devenit opacă[4] , atunci putem înţelege cum este această chemare la dialog unică (în sensul că Revelaţia este unică), cum de ajunge mesajul lui Dumnezeu la om, pe calea creaţiei, încărcat de zgomote, de paraziţi[5], şi cum a putut Dumnezeu, prin anumite persoane şi acţiuni istorice, să transmită omului mesajul coerent, lipsit de paraziţii induşi de mediul, devenit incoerent, al creaţiei.

Sf. Maxim, în ampla tălcuire la Cuvântul către Sf. Atanasie al Sf. Grigorie Teologul, pune la un moment dat întrebarea: "Care este identitatea legii naturale şi a celei scrise, dată fiind trecerea reciprocă a uneia în alta ?" arătând apoi că "legea naturală este aceiaşi cu cea scrisă, când ea se diferenţiază şi concretizează înţelepţeşte prin simboluri în făptuire şi iarăşi, cea scrisă, aceeaşi cu cea naturală, când devine prin raţiune şi contemplaţie unitară şi simplă şi liberă de simboluri în cei vrednici în virtute şi cunoştinţă, [care] s-au arătat duhovniceşte ca cei de sub lege, care înlăturau litera ca pe un acoperământ al Duhului"[6]In literatura teologică, termenul Revelaţie (lat. revelo-are) desemnează "lucrarea prin care Dumnezeu se descoperă pe Sine lumii"[7] , "căile pe care Dumnezeu - Cuvântul Le-a ales pentru a comunica cu oamenii"[8] . Sigur că, dacă prima definiţie acoperă în întregime înţelesul general al conceptului, cea de-a doua se limitează mai mult la înţelesul de Revelaţie supranaturală. In realitate, literatura teologică nici nu poate risca utilizarea necontrolată a primei definiţii, pentru că "decodorul" amintit mai sus , este tocmai mesajul Revelaţiei supranaturale şi atunci suntem forţaţi a discuta în limbajul acestuia[9].

---

[4]Ibidem, p.324

[5]făcându-l inutilizabil în lipsa unui decodor, al unui filtru de zgomote

[6]Sf. Maxim Marturisitorul, **Ambigua**, trad. si note de Pr. Prof.. D. Staniloae, în col. "Parinti si Scriitori Bisericesti", vol.80, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti 1983, p.149

[7]Pr.Prof.Dr. Ion Bria, **Dictionar de Teologie Ortodoxă**, editia a II-a, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1994, p.336

[8]Idem, **Curs de Teologie Dogmatica si Ecumenica,** Editura Universitaţii "Lucian Blaga", Sibiu 1997, p.73

[9]La fel, în fizica cuantica nu are prea mare importanţa faptul ca microparticulele - în măsura în care exista ca atare - nu îşi duc acea existenţa într-o spaţio-temporalitate de tip macroscopic. Faptul că informaţia de la nivelul lor este decodificata prin intermediul unor aparate de masură macroscopice ne obligă să vorbim despre poziţia si viteza microparticulelor. Mai mult, la nivel epistemologic, putem întelege ştiinţele profane si fizica mai ales, ca încercări de a interpreta mesajul Revelaţiei naturale utilizând alte decodoare decât cel al Revelaţiei supranaturale, anume ceea ce numim teorii (ştiinţifice)(v.infra).

Părintele Stăniloae arată că ”în urma păcatului, [oamenii] au înclinat să vadă universul ca o realitate în sine, nu ca o ţesătură de cuvinte sau de porunci consistente ale lui Dumnezeu [...] a fost necesară legea scrisă a poruncilor directe pentru a li se face oamenilor străveziu Dumnezeu nu numai prin ele, ci şi prin natură. Numai cei nerobiţi total de păcat au putut vedea în legea nescrisă dinainte de legea scrisă cuvintele personale ale lui Dumnezeu [...] Iar la urmă era necesar ca, după ce Şi-a făcut auzite cuvintele Sale, să Se arate Însuşi Cuvântul, sau Cuvântul cel personal, prin întrupare. Legea naturală duce spre cea scrisă (desigur nu prin ea însăşi), iar cea scrisă luminează pe cea naturală. [...] Sfinţii dinainte de legea scrisă nu cunoşteau pe Dumnezeu în mod simplu, din natură, ci din convorbiri cu Dumnezeu. Sfântul Maxim înţelege prin legea naturală aceste convorbiri, [...] pentru că ei se întâlneau cu El oarecum prin natură, văzută cu un ochi devenit văzător cu Duhul de care erau umpluţi. Ei înţelegeau din cuvintele puţine [...] multitudine de cuvinte sau de porunci [...] legea scrisă face pe Dumnezeu străveziu şi auzit în inima celui curat” [10]

In privinţa Revelaţiei naturale, Părintele Stăniloae spune că obiectul ei este ”cosmosul şi omul, dotat cu raţiune, conştiinţă şi libertate [...] Omul este, deopotrivă, şi obiect şi subiect al cunoaşterii”[11].

Vorbind despre cosmos, Părintele nu se referă la o entitate cu o armonie autonomă sau automată (care sunt accepţiuni ale păgânismului antic sau modern), ci la realitatea creaţiei văzute, a cărei armonie este dată de permanenta lucrare a lui Dumnezeu, în cele mai intime măruntaie ale ei, şi care are ca scop căutarea, trăirea şi înţelegerea ei de către om. Cele trei calităţi ale omului, la care se referă Părintele, sunt legate de ceea ce teologii numesc trihotomism psihologic[12]; pornind la dihotomismul fundamental (trup-suflet, minte-simţuri, literă-duh, etc.), sub asediul ideilor filosofice (platonism, aristotelism şi stoicism) unii dintre scriitorii bisericeşti postapostolici (Irineu, Clement, Origen) au susţinut un trihotomism ontologic (”omul este alcătuit din trup, suflet şi duh”). Această afirmaţie s-a dovedit însă a fi prea tare (din punct de vedere logic) - deşi părea a fi fundamentată scripturistic, iar pericolul iminent al ereziei apolinariste a făcut pe Sfinţii Părinţi să nu accepte această variantă

[10] Ibidem, p.150, nota 181

[11] În epistemologiaştiinţelor profane, calitatea omuluide subiect al cunoaşterii a permis apariţia ştinţelor naturale, în timp ce calitatea de obiect a permis apariţia matematicii, psiholofiei, etc. Nu trebuie să ne surprinda ce se întâmplăatunci cvndşttinţele naturale ajungla anumite barieredatorate unor limitări ale capacităţilor omeneşti: în acel momentomul pare sa devină şi el un obiect al cunoaşterii.

[12] Lars Thurnberg, **Microcosm and Mediator**, C.W.K. Gleerup, Lund, 1965, pp. 179-220

ontologică. In acelaşi timp, însă, a fost acceptată o altă distincţie, tot de origine platonică, între facultăţile sufletului raţională ($\tau o\ \lambda o\gamma\iota\kappa o\nu$); irascibilă ($\tau o\ \theta\upsilon\mu\iota\kappa o\nu$) şi poftitoare ($\tau o\ \epsilon\pi\iota\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa o\nu$). Aceasta are meritul de a putea sugera cum arată chipul Sfintei Treimi în sufletul omului, fără a face afirmaţii periculoase cu valoare ontologică. In cuvintele Sfântului Maxim Mărturisitorul "cele trei zile în cursul cărora mulţimile stăruie lângă Domnul în pustie [...] sunt cele trei puteri ale sufletului prin care stăruind pe lângă raţiunea dumnezeiască a virtuţii şi cunoştinţei, printr-una adică cercetând, printr-alta dorind, şi printr-a treia luptându-se pentru ea, primesc drept hrană nestricăcioasă şi întăritoare de minte, cunoştinţa lucrurilor"[13].

"Păcatele ne vin prin reaua întrebuinţare[14] a puterilor (facultăţilor) sufletului a celor poftitoare, irascibile şi raţionale. Neştiinţa şi nechibzuinţa vin din reaua întrebuinţare a puterii raţionale. Ura şi necumpătarea din reaua întrebuinţare a puterii irascibile (iuţimea) şi [a celei] poftitoare. Iar din buna întrebuinţare a acestora ne vine cunoştinţa şi chibzuinţa, iubirea şi cumpătarea. Dacă e aşa, nimic din cele create şi făcute de Dumnezeu nu este rău"[15].

Lars Thumberg arată că, pentru Sfântul Maxim "omul [...] nu este compus numai din trup şi suflet, dar deasemenea, şi din părţi diferite şi distincte ale sufletului, care în omul căzut sunt contrare una alteia, şi care în omul restaurat în Hristos trebuiesc readuse la ordinea şi unitatea [iniţiale]"[16].

Cunoaşterea în sine pretinde ca subiectul ei să dinamizeze toate cele trei facultăţi sufleteşti[17]. Mai mult, dacă această trihotomie este o determinaţie a Chipului

---

[13]Sf. Maxim Mărturisitorul, **Cele patru sute de capete despre dragoste**, în **Filocalia sfintelor nevoinţe ale desăvârşirii**, vol.II, trad. şi note de Pr.Prof.Dr. D. Stăniloae, ediţia a II-a, Editura Harisma, Bucureşti 1993, p.102

[14]Explicaţia Pr.Stăniloae: prin "reaua întrebuinţare" am tradus grecescul $\pi\alpha\rho\alpha\chi\rho\eta\sigma\iota\varsigma$, alegând un cuvânt mai popular. Dar poate că "abuzul" ar reda mai bine sensul.

[15]Ibidem, loc.cit

[16]**Microcosm** ...op.cit., p.179

[17]In termenii psihologiei moderne, cele trei facultăţi ale sufletului corespund,într-o simplificare schematică, la intelect, voinţă şi sentiment. Calităţile de raţionalitate, conştiinţă şi libertate apar atunci ca limitele în care poate avea loc lucrarea după fire a celor trei facultăţi sufleteşti.

In urma căderii, prin opacizarea creaţiei, se poate spune că limitele amintite mai sus au devenit greu vizibile pentru ochii sufleteşti; în aceste condiţii, voinţa îşi poate dori robia, sentimentul poate trăi bucuria unor stări respinse de conştiinţă, iar intelectul poate argumenta axiologic fapte sau acţiuni iraţionale. Atunci când fie numai una din ele lipseşte, sau lucrează în chip nefiresc putem vorbi cel mult de cunoaşteri parţiale, cum ar fi cele de tip logic, emoţional şi volitiv (atunci când lucrează solitar numai câte una din cele trei facultăţi sufleteşti). In cazul cunoaşterii empirice, avem o bună folosire a inteligenţei şi sensibilităţii, dar fără utilizarea concretă a voinţei în timp ce în

lui Dumnezeu din sufletul omului, lucrarea celor trei facultăţi ar trebui să fie înţeleasă în mod perihoretic. Pe de altă parte, Părinţii subliniază că în lucrarea firească a celor trei facultăţi trebuie să existe o anumită ierarhie; nu atât cea din metafora carului (partea raţională) tras de doi cai nărăvaşi (părţile poftitoare şi irascibilă), cum o prezintă Platon[18], cât mai ales în sensul propus de Sfântul Maxim, în Ambigua 7 b. Aici este introdus pentru termenul $\pi\alpha\theta o\varsigma$(=patimă, pătimire, pasivitate, pasiune) un sens care trece dincolo de "patima din procesul de prefacere sau de corupere a puterii, [la] cea care coexistă prin fire cu lucrurile şi fiinţele create. Căci toate câte au fost făcute pătimesc mişcarea, ca unele ce nu sunt mişcate sau nu au putere prin ele însele"[19]. Lucrarea acestor patimi se face într-o ordine logică cel care "înţelege, desigur că Îl şi iubeşte pe Cel pe care-L înţelege. Iar dacă Îl iubeşte, desigur că pătimeşte şi tensiunea (extazul) spre El ca spre Cel iubit"[20]. Vedem că lucrarea sufletului trebuie să se întemeieze pe puterea raţională, ca fiind cea care oferă o oarecare siguranţă şi stabilitate; ea trebuie să se facă prin puterea irascibilă care deschide sufletul spre ceilalţi, spre lume, dacă respectă condiţiile impuse de raţionalitate şi nu încalcă limitele libertăţii; în fine, motorul lucrării este puterea poftitoare, cea care trebuie să asculte de raţiune şi să colaboreze armonios cu puterea irascibilă.

În legătură cu trihotomismul psihologic, Thurnberg arată că acesta este dominant în antropologia Sfântului Maxim, prin numeroasele " aranjamente triadice, legate de diverse trihotomii ale sufletului"[21]: minte, raţiune şi simţire, suflet raţional, iraţional şi vegetativ, om trupesc, psihic şi duhovnicesc etc. Thurnberg subliniază însă, că cea mai importantă dintre ele este cea care separă facultăţile raţională, irascibilă şi poftitoare. Pe de altă parte, Sfântul Maxim utilizează şi alte constructe decât triadele, cum ar fi pentada puterilor sufleteşti, care au ca icoane simţurile trupului: puterea înţelegătoare, cu văzul, puterea raţională, cu auzul, cea irascibilă cu mirosul, cea poftitoare cu gustul şi, în fine, cea vitală, cu pipăitul[22]. Această aparentă

---

cazul cunoaşterii de tip experimental voinţa este utilizată, dar într-un sens greşit (încălcându-se libertatea de manifestare a creaţiei - v. infra). Cunoaşterea ipotetico-deductivă de tip popperian (v. infra) se realizează prin buna întrebuinţare a inteligenţei şi nefolosirea în mod concret a sensibilităţii, coroborate cu o bună utilizare a voinţei, în timp ce la cunoaşterea ipotetico-deductivă prin ipoteze ad-hoc (care nu permit verificarea), coroborarea se face cu întrebuinţarea tiranică a voinţei

[18] Platon, **Opere**, vol.IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983 p.175 (253 c d) Metafora este preluată şi de către Părinţii Capadocieni.

[19] **Ambigua...** op.cit., p.73

[20] Ibidem, p.74

[21] **Microcosm...** op.cit., p.184

[22] **Ambigua ...**op.cit., pp.218-219

inconsecvenţă este pusă, pe bună dreptate, de către Thurnberg în legătură cu refuzul Sfântului Maxim Mărturisitorul de a atribui semnificaţii ontologice acestor împărţiri ale sufletului. Ceea ce rămâne este dihotomismul fundamental între lumea inteligibilă şi cea sensibilă, între care sufletul omenesc ocupă o poziţie mediană, astfel că acest dihotomism se reflectă în structura oricărui element care poate fi gândit ca fiind constitutiv sufletului[23].

Astfel, Sfântul Maxim spune că sufletul a primit de la Dumnezeu [...] pe lângă simţirea înţelegătoare şi pe aceea sensibilă, precum pe lângă raţiunea lăuntrică şi pe cea rostită, iar pe lângă mintea înţelegătoare şi pe cea pătimitoare". Explicaţiile Părintelui Stăniloae la acest punct sunt: "sufletul are minte, raţiune şi simţire. Fiecare din acestea are o funcţie cognitivă îndoită. Simţirea are o funcţie înţelegătoare şi una sensibilă [...] o simţire a minţii [...] e o simţire a prezenţei lui Dumnezeu [...]. Sfântul Maxim vorbeşte de o senzaţie înţelegătoare care sesizează şi întregul producător de senzaţii. Raţiunea pe de o parte defineşte un lucru, pe de altă parte îl exprimă [...] de aceea grecii au acelaşi nume pentru raţiune şi cuvânt ($\lambda o \gamma o \varsigma$). Mintea are o funcţie înţelegătoare, prin care sesizează în mod activ o realitate, şi alta pătimitoare, căreia i se impune o realitate fără nici o contribuţie activă a ei. Liber de patimi este cel [...] care-i supune părţii cugetătoare a sufletului partea irascibilă şi poftitoare, care împreună formează partea pătimitoare, după cum cei pătimaşi îşi supun partea cugetătoare, celei pasionale [...]. Desigur, această ridicare a puterilor sufleteşti se face prin lucrarea harului"(nota 102)[24]. In cuvintele lui Polycarp Sherwood: "orice element al sufletului este dublu (determinat) (twofold): mintea este intelectuală şi pasivă (fantezia); raţiunea este imanentă şi transcendentă; simţirea este intelectuală şi sensibilă"[25]. Thunberg adaugă: "aceste dihotomii condiţionează mişcările sufletului şi nu numai că salvează caracteristicile individuale [ale părţilor sufletului], dar explică, de asemenea, şi mişcarea naturală de la cele de jos la cele înalte (from lower to higher). [...] Se vede aici o expresie a fidelităţii Sf. Maxim faţă de principiul calcedonian al unirii fără "silnicie (violation) şi al diferenţei ca pre-condiţie pentru unire"[26]. Trihotomia cinetică: minte, raţiune şi simţire este discutată de Sf. Maxim în Ambigua 10.3 : "sfinţii au cunoscut că sufletul are trei mişcări generale,

[23]**Microcosm...** op.cit., p.218

[24]**Ambigua ...**op.cit., p.114

[25]Polycarp Sherwood, **The Earlier Ambigua**, în Studia Anselmiana, fasc.XXXVI, "Orbis Catholicus", Herder, Romae, 1955 p.35

[26]**Microcosm...** op.cit., p.218

adunate într-una: cea după minte, cea după raţiune, cea după simţire. Cea dintâi este simplă şi cu neputinţă de tâlcuit; prin aceasta, sufletul mişcându-se în chip neînţeles în jurul lui Dumnezeu, nu-L cunoaşte în nici un fel, din nimic din cele create [...]. A doua determină după cauză pe Cel necunoscut; prin aceasta sufletul, mişcându-se în chip firesc, îşi adună prin lucrare ca pe o ştiinţă toate raţiunile naturale ale Celui cunoscut numai după cauză, raţiuni ce acţionează asupra lui ca nişte puteri modelatoare. Iar a treia este compusă; prin ea sufletul, atingând cele din afară, adună în sine, ca nişte simboluri, raţiunile celor văzute"[27].

Se poate sesiza o relaţie între trihotomia cinetică şi cea a facultăţilor sufleteşti. Dacă structura după care lucrează cele trei puteri sufleteşti este cea (static)-ierarhică amintită mai sus, înţelegem că mişcarea pe care structura dihotomică a funcţiilor cognitive o poate explica[28] este tocmai *propagarea naturală a informaţiei* de la puterile pătimitoare spre cea raţională.

Dacă, din anumite motive, această *propagare* nu se produce, mişcarea naturală a sufletului este cea după simţire (în forma intelectuală, dacă structura puterilor sufleteşti este cea firească, respectiv în forma sensibilă, dacă ierarhia lor este răsturnată). Dacă *propagarea informaţiei* se produce, înseamnă că structura este cea firească, dar faptul că informaţia trebuie să se *oprească* la partea raţională, mişcarea corespunzătoare este cea după raţiune, în forma imanentă - dacă raţiunile seminale ale lumii, modelând sufletul, sunt transmise apoi şi altor suflete, într-o formă discursivă[29], respectiv în forma transcendentă, dacă acelea nu sunt comunicate sau comunicabile în exterior. In privinţa mişcării după minte, Părintele Stăniloae subliniază un aparent paradox, în cuvintele: "totuşi, Sf. Maxim numeşte mişcare şi această experiere indefinibilă a lui Dumnezeu"[30]. O prezentare complexă a acestei *mişcări* o întâlnim în Răspunsuri către Talasie: "orice minte încinsă cu putere dumnezeiască are alături de sine ca pe nişte bătrâni sau căpetenii, în primul rând, puterea raţiunii, din aceasta născându-se credinţa cunoscătoare [...] şi nădejdea [...]. In al doilea rând are puterea poftitoare prin care ia fiinţă iubirea de Dumnezeu [...]. In sfârşit mai are lângă sine puterea iuţimii prin care se aprinde cu tărie de pacea dumnezeiască,

[27]**Ambigua ...**op.cit., p.111

[28]**Microcosm...** op.cit., p.183

[29]E important de subliniat faptul că mişcarea după raţiune a sufletului nu poate fi identificată nici prin produsele cognitive, nici prin structurile sufleteşti implicate, cu ştiinţele profane. Am arătat mai sus că acestea pot oferi cel mult cunoaşteri parţiale.

[30]**Ambigua ...**op.cit., p.111, nota96

îmboldind mişcarea poftei spre dorirea lui Dumnezeu"[31]. Cele trei puteri sufleteşti con-lucrează sub chipul credinţei, dragostei şi păcii. Elementul esenţial este *astuparea* izvoarelor cugetelor care curg în suflet, al chipurilor şi nălucirilor sensibile, precum al înţelesurilor lucrurilor materiale, lăsând astfel lucrarea raţională să străbată prin mijlocirea percepţiei drumul spre realităţile inteligibile[32]. Caracterul tainic al acestei mişcări, înlesnit de izolarea faţă de cele sensibile sau materiale, împreună cu faptul că cele trei puteri sufleteşti nu mai formează o structură static-ierarhică, ci conlucrează în chip dinamic ne fac să credem că acest mod al mişcării sufletului este unul perihoretic: sufletul este în acest fel o icoană a Chipului lui Dumnezeu, al Sfintei Treimi. Dialectica apofatic-catafatic este transparentă aici prin dubla funcţie cognitivă a mişcării după minte, anume cea pasivă şi cea intelectuală.

II.1.2 Cunoaşterea raţională şi importanţa ei în cadrul Revelaţiei

In legătură cu *opacizarea* creaţiei ca urmare a căderii protopărinţilor, Părintele Stăniloae arată că neascultarea, mândria şi pofta egoistă au produs o restrângere a cunoaşterii lui Dumnezeu, ca şi o restrângere a modurilor de manifestare ale acesteia. "Cunoştinţa restrânsă e adaptată înţelegerii lumii ca ultimă realitate [...], pasiunilor şi mândriei umane, sub puterea cărora a căzut [...]. Ea vede în creaţie un vast obiect opac şi ultim fără nici o transparenţă, fără nici un mister, care o depăşeşte". Această cunoştinţă este adaptată omului nedezvoltat duhovniceşte, în acelaşi timp înhibând această dezvoltare. Ea are aparenţa unei completitudini, în sensul indicat de afirmaţia *ironică* din Facere: "Iată acum Adam s-a făcut ca unul dintre Noi, cunoscând binele şi răul" (Fac. 3, 22). "Greutatea de a cunoaşte caracterul transparent al creaţiei şi al persoanei proprii [...] vine şi din faptul că acestea nu pot opri procesul de corupere" care se sfârşeşte prin moartea biologică. Numai prin Hristos, ca Dumnezeu întrupat, părţile divergente ale Creaţiei se recompun, făcând posibilă viitoarea transfigurare. Părintele subliniază, însă, faptul că în viziunea ortodoxă, lumea nu a luat un chip *total* opac, iar cunoaşterea nu s-a restrâns cu totul la o cunoaştere adaptată unei astfel de opacităţi complete[33].. "Lumea devine netransparentă [...] nu numai prin faptele oamenilor, ci şi prin actul lui Dumnezeu, Care-Şi retrage unele energii ale Lui din

[31] **Răspunsuri**..., op.cit., pp.192-193

[32] Ibidem, p.194

[33] **Dogmatica I** ...,op.cit., pp.324-325

ea". Oamenii nu mai văd lumea ca *grădină* prin care "umblă Dumnezeu" (Fac. 3, 8). Pe de altă parte, iadul este un loc în care opacizarea duce la "întunericul cel mai dinafară" (Mt. 8, 12), la "o îngrămădire de umbre halucinante purtate de mişcări haotice"[34].

Părintele Stăniloae a introdus, cu referire la materie, noţiunea de *raţionalitate plasticizată*. Această intuiţie a Părintelui a fost contemporană cu strigătul de uimire al fizicienilor, care, ajungând cu investigaţiile privind structura materiei la o anumită profunzime (v.infra), au avut senzaţia că acolo se reflectă cumva chipul sufletului omenesc. Explicaţiile Părintelui trimit la sinonimele concret, palpabil, sau vorbesc de plasticizare ca şi "chip al nesfârşit-de-complexei raţionalităţi divine". Trupul omenesc este "cel mai complex sistem de raţionalitate plasticizată". In acest timp, sufletul este diferit de raţionalitatea plasticizată, fiind una conştientă, vie, depărtând şi trupul de la calitatea de a fi o simplă raţionalitate plasticizată. Sufletul este produsul Spiritului conştient etern Care, prin gândirea principiilor raţionale ale materiei şi plasticizarea lor, creează - legat de acestea - ceva care să gândească de asemenea aceste principii[35]. Sufletul are capacitatea de a aduna şi influenţa, prin intermediul trupului, întreaga lume, în care este inclus şi el însuşi. Aducerea la existenţă a sufletului s-a făcut printr-o reduplicare a Spiritului Creator în planul creat şi nu prin simpla gândire şi poruncă a Lui. Caracterul de a fi Subiect al lui Dumnezeu se transferă implicit şi omului, împreună cu determinaţia necesară a oricărui subiect, adică chemarea la dialog[36]. Temeiul dialogului Dumnezeu-om se află în însuşi dialogul dintre Subiectele divine. Conştiinţa creată este adusă la existenţă în legătură cu realitatea plasticizată a lumii, pe care, după Creaţie, Logosul continuă să o gândească şi să o conducă spre starea în care această conştiinţă creată poate să existe şi să funcţioneze. Pentru aceasta, Dumnezeu se foloseşte şi de un impuls spre dezvoltare care există în raţionalitatea plasticizată şi a cărui existenţă a fost exagerată de teoria ateistă a evoluţionismului. Intr-adevăr, oricât de pregătită ar fi apariţia trupului uman de către această evoluţie naturală spre el, ca trup propriu-zis el nu poate exista decât odată cu sufletul, după cum nici sufletul nu poate pre-exista trupului. Acest început concomitent face de neînţeles trupul şi sufletul luate separat[37]. Din acest motiv, credinţa ortodoxă pre-

---

[34]Ibidem., p.327

[35]Idem, **Teologia Dogmatică Ortodoxă** - pentru Institutele Teologice, ediţia I, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1978, p.375

[36]Ibidem., pp.376-377

[37]Ibidem., p.378

feră să nu vorbească despre *spiritul* uman, ci doar despre suflet. Potrivit Sf. Maxim Mărturisitorul sufletul şi trupul nu se pot uni nici sub acţiunea unei forţe exterioare, nici ca urmare a unei afinităţi, ci doar prin Creaţia primordială şi apoi prin naştere[38]. Trupul este un *aparat* de o sensibilitate nesfârşit de complexă, care poate percepe toată vibraţia lumii, după cum tot prin el se exprimă relaţia persoanei umane cu lumea. Prin trup omul se intercalează în intimitatea naturii, întrerupând procesele naturale şi stabilind legături voite - expresii ale libertăţii creatoare, prin existenţa căreia înţelegem că omul nu se poate reduce la existenţa trupului material [39]. Pe de altă parte, dacă omul ar fi juxtapunere a spiritului cu trupul, primul nu ar putea fi părtaşi puterilor pătimitoare, iar trupul nu ar putea fi părtaş calităţii de subiect. Credinţa răsăriteană acceptă cunoaşterea directă a lui Dumnezeu, dar nu prin intermediul unui $\nu o \upsilon \varsigma$ separat de trup, ci al minţii, al cărei constituţie resimte faptul vieţii în trup, desigur, cu condiţia purificării prealabile a trupului. In cuvintele Sfântului Grigorie Palama: "Cea mai mare rătăcire elină şi izvorul a toată necredinţa... este a ridica mintea nu din cugetarea carnală, ci din trupul însuşi, pentru a o face să se întâlnească acolo sus cu vederile mintale [...]. Nu vi s-a spus: "trupurile noastre sunt templul Duhului Sfânt Care locuieşte în noi" (1 Cor. 6, 19)? De ce a aşezat Dumnezeu mintea ($\nu o \upsilon \varsigma$) în trup? A săvârşit prin aceasta un rău? Noi socotim că e un rău ca mintea să fie în cugetări rele, dar nu e un rău să fie în trup". Pentru Sfântul Grigorie lăsarea minţii în cugetări abstracte, desprinse de fiinţa integrală a omului este o rătăcire de la calea spre Dumnezeu[40].

In urma acestui excurs prin viziunea Părintelui Stăniloae cu privire la constituţia omului, înţelegem o dată în plus importanţa teologică a trupului şi a întregii creaţii văzute, şi de aici importanţa cunoaşterii raţionale, ca modalitate esenţială de manifestare a Revelaţiei naturale.

Cunoaşterea seminţelor Logosului ($\lambda o \gamma o \iota \;\; \sigma \pi \varepsilon \rho \mu \alpha \tau \iota \kappa o \iota$) a fost o realitate a perioadei vechi-testamentare: "Cerurile spun slava lui Dumnezeu, iar facerea mâinilor Lui o vesteşte tăria. Ziua zilei spune cuvânt, iar noaptea nopţii vesteşte ştiinţa [...] în tot pământul a ieşit vestirea lor, şi până la marginile lumii cuvintele lor" (Ps.18, 1-4); "Unde mă voi duce de la Duhul Tău şi de la faţa Ta unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo eşti. De mă voi coborâ în iad Tu de faţa esti. de voi lua aripile mele de dimineaţă şi de mă voi aşeza la marginile mării şi acolo mâna Ta mă va povăţui şi mă

[38]Ibidem., p.380

[39]Ibidem., p.382

[40]Ibidem., pp.384-385

va ţine dreapta Ta. Şi am zis: Poate întunericul mă va acoperi şi se va face noapte lumina dimprejurul meu. Dar întunericul nu este întuneric la Tine şi noaptea ca ziua va lumina. Cum este întunericul ei, aşa este şi lumina ei. Că Tu ai zidit rărunchii mei, Doamne, Tu m-ai alcătuit în pântecele maicii mele. te voi lauda, că sunt o făptuă aşa de minunată. Minunate sunt lucrurile Tale şi sufletul meu le cunoaşte foarte" (Ps.138, 7-14) ,"Cât s-au slăvit lucrurile Tale, Doamne, toate cu înţelepciune le-ai făcut!" (Ps.103, 25); Prin înţelepciune, Domnul a întemeiat pământul, iar prin înţelegere a întărit cerurile. Prin ştiinţa Sa adeschis adâncurile şi norii picură roua. Fiul meu, să nu se depărteze acestea dinaintea ochilor tăi" (Pilde 3, 19-21). În Cartea lui Iov, cap.37-41 cuprind un minunat poem despre slava lui Dumnezeu care se manifestă în cartea firii, în timp ce în Ecclesiastul cap.1 întâlnim o frescă a ceea ce este lumea atunci când lipseşte din ea manifestarea Providenţei: "deşertăciunea deşertăciunilor, toate sunt deşertăciuni!" (Ecls.1,2). In lumea păgână această cunoaştere este singura care poate ţine pe oameni în legătură cu Creatorul lor: "când păgânii care nu au lege, din fire fac ale legii, aceştia, neavând lege, îşi sunt loruşi lege. Ceea ce arată fapta legii scrisă în inimile lor" (Rom. 2, 14-15); "Naşterea Ta Hristoase, Dumnezeul nostru, răsărit-a lumina cunoştinţei: că întru dânsa cei ce slujeau stelelor, de la stea s-au învăţat să se închine Ţie, Soarelui dreptăţii, şi să Te cunoască pe Tine, Răsăritul cel de sus..." (Troparul Naşterii Domnului); "Cele nevăzute ale Lui se văd de la facerea lumii, înţelegându-se din făpturi... şi al târâtoarelor" (Rom.1, 20-23). Această pericopă este tâlcuită de către Sfântul Maxim Mărturisitorul: cele nevăzute sunt raţiunile lucrurilor, întocmite înainte de veacuri, pe care Sf. Dionisie Areopagitul le numea "bune voiri". Ele sunt văzute prin înţelegere din făpturi, "cu ajutorul cuvenitei ştiinţe şi cunoştinţe [...] descoperindu-ne scopul aşezat de Dumnezeu în fiecare făptură. Veşnica putere şi dumnezeire este Providenţa"; "Din lucruri cunoaştem cauza lucrurilor, din deosebirea lucrurilor deprindem înţelepciunea ipostatică a Celui ce este. Iar din mişcarea naturală a lucrurilor aflăm viaţa ipostatică a Celui ce este"; "Din contemplarea înţeleaptă a creaţiunii, desprindem raţiunea care ne luminează cu privire la Sfânta Treime" Cei ce nu au cunoscut acestea sunt osândiţi, pentru că "însăşi zidirea îşi strigă prin făpturile din ea şi vesteşte celor ce pot să audă cu mintea cauza sa, preamărind-o în chip întreit"[41]. "Dacă vor tăcea aceştia, pietrele vor striga". (Lc.19,40)

In legătură cu raţiunile lucrurilor şi distincţia pe care o fac Sfinţii Părinţi între *λογος* (raţiunea strictă, obiectivă) şi *νοημα-νοησις* (sensul), Părintele Stăniloae intro-

[41]**Răspunsuri**... op.cit., pp.65-66

duce distincţia între cunoaşter ea raţională strictă şi înţelegerea sensurilor printr-un act cunoscător sintetic şi direct - intuiţia. Aceste sensuri sunt date de legăturile nesfârşite şi mereu noi care se stabilesc între logosurile parţiale ale lucrurilor, logosuri care se adună în logosuri din ce în ce mai generale şi în care sunt cuprinse sensurile şi raţiunile componentelor, dar şi al celor cu care sunt legate. Sensul unic suprem al tuturor acestor sensuri este Logosul divin[42] "Lumea se luminează în relaţia ei ontologică cu Dumnezeu, care este sensul ei suprem. Lumea este deosebită de Dumnezeu, dar nu e despărţită de El nici în existenţa ei, nici în sensul ei". Intre raţiunea strictă şi intuiţie nu este o prăpastie gnoseologică, ci raţiunea analitică este călăuzită de sensurile mai înalte descoperite de raţiunea intuitivă, progresând în cunoaşterea lucrurilor şi a legăturilor dintre ele, convingându-se "la fiecare treaptă că nu a ajuns la explicaţia totală şi finală a realităţii". In acelaşi timp raţiunea intuitivă reuşeşte să descopere sensurile mai înalte relative la fiecare treaptă atinsă de raţiunea analitică. Avem exprimat aici un optimism gnoseologic total, pe care, dacă l-am raporta numai la starea de fapt din zilele noastre, încă dominată de paradigma ştiinţei triumfătoare prin eşecuri (v.infra) ar părea chiar naiv. Dar el este fundamentat pe scrierile şi experienţa Părinţilor Bisericii, iar condiţiile în care el este operant sunt clar exprimate de Părintele Stăniloae prin expresia: "omul care îşi trăieşte complet existenţa sa".

Mai mult decât atât, această cunoaştere a raţiunilor lucrurilor nu este o "disciplină facultativă", ci omul are "datoria faţă de Dumnezeu de a cunoaşte această operă [ce a fost] creată la nivelul capacităţii raţiunii umane de a o sesiza [...] în vederea căreia a creat pe om cu o raţiune adecvată ei". Raţiunile lucrurilor posedă chiar o anumită permanenţă, necesară pentru posibilitatea raţiunii umane (caracterizată de o astfel de permanenţă) de a se adecva lor. Dar omul se foloseşte şi de mişcarea naturii, adecvând-o la nevoile sale, care sunt şi ele în permanentă schimbare[43]. Faptul că omul poate trăi între lucruri şi le poate adapta permanent nevoilor sale, dovedeşte, potrivit Părintelui Stăniloae, atât raţionalitatea lucrurilor cât şi elasticitatea lor în cadrul unei raţionalităţi mai generale. "Este imposibil să distingi ce este plasticitate sesizată prin simţuri sau ce este structură raţională în lucruri"[44]. Omul reuşeşte să gândească şi să vorbească despre lucruri pentru că Dumnezeu le-a gândit mai întâi pe măsura omului. Această gândire şi vorbire a omului poate fi considerată un răspuns

[42]**Teologia Dogmatică I**, ...ed.II, op.cit., p. 239

[43]Ibidem, p.240

[44]Ibidem, p.241

la vorbirea lui Dumnezeu către el prin lucruri. Prin îndemnul pe care Dumnezeu L-a adresat lui Adam de a da nume lucrurilor (Fac.2, 19-20), El a iniţializat dialogul cu omul. Activitatea onomatopoetică a omului este una constitutiv comunitară (o limbă, sau un limbaj, se învaţă prin efort, dar şi prin dialog cu alţii)[45].

II.1.3 Mişcarea: Sf. Maxim vs. Origen

Problema mişcării ($\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$) a fost o permanenţă a filosofiei antice greceşti, soluţia ei variind între cele două extreme: cea parmenidiană (mişcarea este o imposibilitate logică) şi cea heraclitiană ("fluviul existenţei" - $\pi\alpha\nu\tau\alpha\ \rho\eta\iota$), între fidelitatea faţă de paradigma metafizică dominantă şi nevoia de înţelegere mai profundă a realităţii imediate. Soluţia de echilibru a fost cea platonică, în care se acceptă că sufletul (cel înrudit cu $\varepsilon\iota\delta\varepsilon$-le) este purtător de automişcare ($\alpha\upsilon\tau o\kappa\iota\nu\eta\tau o\nu$), ceea ce îi conferă calităţile de nemurire şi de sursă a mişcării pentru alte lucruri[46] , mergând chiar până la afirmarea existenţei unui $\varepsilon\iota\delta o\varsigma$ pentru $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$[47]. Mai târziu, pentru Plotin, sufletul are o dublă orientare; prin întoarcerea feţei de la Unul ($\tau o\ \varepsilon\nu$), el devine multiplu, şi astfel, generator de mişcare[48].

Creştinismul nu a venit ca o altă soluţie pentru astfel de probleme. Înainte de Întrupare, adică înainte de producerea mutaţiei ontologice în structura creaţiei, chiar dacă $\lambda o\gamma o\iota\ \sigma\pi\varepsilon\rho\mu\alpha\tau\iota\kappa o\iota$ reuşeau să indice întrucâtva sensul existenţei create, totuşi Sensul final nu era prezent în sânul acesteia, astfel că, după cuvântul Sfântului Apostol Pavel (Rom.1, 22-23), oamenii au acceptat ca sensuri finale altfel de $\lambda o\gamma o\iota$, născociţi de mintea omenească. Pentru lumea elenistică ei au fost daţi de ceea ce am numit mai sus paradigma metafizică. Creştinismul nu oferă soluţii pentru problemele omeneşti care să aibă noimă ($\nu o\eta\mu\alpha$) în această paradigmă: "cuvântul Crucii, pentru cei ce pier, este nebunie" ,"Hristos cel răstignit: pentru iudei sminteală; pentru neamuri, nebunie" (1 Cor.1; 18, 23). Cauza epistemologică a oricărei erezii ar putea fi chiar această persistenţă într-o paradigmă, într-un ansamblu de sensuri şi legături din care lipseşte lucrarea Dumnezeului Celui Viu. Aceasta a fost şi problema cu care s-au confruntat primii *filosofi* creştini, adică acei scriitori bisericeşti care, nevoind să rupă legătura cu Biserica, au căutat să construiască o punte de legătură cu înţelepciunea acestui veac: Sf.Iustin, Clement Alexandrinul, Origen. Succesele sau insuccesele lor

---

[45]Ibidem, pp.242-243

[46]Platon, Opere, vol.IV, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983 p.175 (253 c d)

[47]Ibidem, p.365 (254d)

[48]Francis Peters, **Termenii filozofiei greceşti**, Editura Humanitas, 1993, p.247-248

nu au depins atât de mult de tipul de învăţătură filosofică pe care au încercat să-l creştineze, cât de modul de abordare al problemei, adică de renunţarea la paradigma metafizică.

In cazul lui Origen se pare că acest lucru nu s-a produs. Condamnarea lui la Sinodul endemic din 543 de la Constantinopol, despre care s-a spus că ar fi vizat mai curând origenismul, adică influenţa operei lui asupra altor teologi, poate fi înţeleasă chiar în acest sens. Pentru că alternativele ipotetice[49] cu conţinut eretic au fost îmbrăţişate ulterior de origenişti tocmai ca urmare a rezonanţei cu structura paradigmatică metafizică. "Origenismul vrea să fie creştin, dar nu reuşeşte să se sustragă influenţelor elenist-gnostice [...] Faptul dominant prin care spiritele ies din unitate şi se readună în ea este libertatea voinţei şi prin aceasta vrea să fie creştin [...] Dar ce fel de libertate este aceea care le readună pe toate [...] apoi le face să cadă iarăşi din unitate, *şi aşa, la nesfârşit, conform unei legi implacabile*"[50] spune Părintele Stăniloae. Se remarcă una din determinaţiile paradigmei metafizice, anume aceea că mişcarea în istorie nu poate fi decât ciclică. După Sherwood, Sf. Maxim ar fi evitat să combată în Ambigua consecinţele hristologice ale ereziilor origeniste[51]. Părintele Stăniloae arată, însă, că tocmai susţinerea pe care monoenergismul o avea în origenism l-a îndemnat pe Sf. Maxim să aducă în discuţie o operă care fusese condamnată deja, cu un secol în urmă[52].

În Ambigua 7, Sf. Maxim tâlcuieşte un fragment din "Cuvântul 14 despre iubirea de săraci" al Sf. Grigorie Teologul: "... noi, care suntem partea lui Dumnezeu şi am curs de sus, să privim în lupta noastră cu trupul pururea spre El". O hermeneutică facilă (marcată de criteriile metafizicii) ar putea identifica aici: Unitatea originară (Henada), mişcarea păcătoasă cauzată de o *plictiseală metafizică* ($\kappa o \rho o \varsigma$), transformarea spiritelor în suflete, în funcţie de îndepărtarea lor de Henadă, prin crearea lumii corporale şi legarea lor de trupuri; la urmă, restaurarea universală ca urmare a mişcării retrograde şi reabsorţia spiritelor în Henadă. După prezentarea unei astfel de hermeneutici, Sf. Maxim arată că dacă spiritele din Henadă ar fi de o fiinţă cu Unul, nu ar putea suferi mişcarea, întrucât aceasta este posibilă numai pentru cele care şi-au primit existenţa din nimic[53]. O consecinţă logică a ideii de restaurare a stării iniţiale

---

[49]**Ambigua...,** op.cit., p.9

[50]Ibidem, p.18

[51]Ibidem, p.16

[52]Ibidem, p.26

[53]Ibidem, p.69

este, după cum am văzut, aceea că nu există nici un motiv ca toată istoria să nu se repete ciclic. In cazul în care această ciclicitate este dată de o legitate implacabilă; "ce ar putea fi mai jalnic [...] decât a nu avea şi spera nici o temelie nemişcată pentru fixarea lor în bine ?", în timp ce în cazul în care căderile sunt datorate libertăţii: "dacă ar spune că pot să se oprească, dar nu vor", "în cazul acesta Binele nu va fi dorit de ele pentru el, ca bine, ci pentru contrariul lui, ca unul ce nu e vrednic de iubire prin fire, sau în mod direct"[54]. Sherwood identifică în acest loc un argument *prin reducere la absurd*: "întotdeauna va fi o posibilitate de alegere între bine şi rău: dorinţa de a experimenta este un motiv (suficient) pentru a determina alegerea răului"[55], ergo: întotdeauna va fi ales răul; dar pentru că, prin definiţie, acesta nu poate fi dorit la nesfârşit, eşecul va determina în final alegerea binelui[56]. Concluzia amintită mai sus se deduce de aici. Din absurditatea ei, rezultă absurditatea premisei (QED).⧫

Elementul esenţial în analiza mişcării făcută de către Sf. Maxim este acela că nici un lucru creat nu poate "să fie sau să devie după fiinţă fără relaţie sau calitate ($\alpha\pi o\iota o\nu$)[57]. Acest lucru înseamnă că mişcarea creaturilor nu poate înceta, după cum nu poate fi vorba de o existenţă a lor anterioară mişcării. Pentru a exprima acest lucru, am văzut că el introduce înţelesul de *patimă pozitivă*[58] . Plecând de la acest înţeles, Sf. Maxim îl tâlcuieşte pe cel al libertăţii ($\alpha\upsilon\tau\varepsilon\xi o\upsilon\sigma\iota o\nu$), care, pe de o parte a fost poarta prin care a intrat la noi "stăpânirea stricăciunii"[59] (al cărui efect pervers a fost acela de a plăti exerciţiul libertăţii, tocmai cu roadele ne-libertăţii, patimile în sensul restrâns) şi care, în această stare, nu se poate exercita după fire, decât într-un singur fel: Dar nu cum Eu voiesc, ci cum Tu voieşti" (Mt.26, 39), deci prin alegerea liberă a patimei pozitive, evitându-se astfel şi suportarea patimilor în sensul restrâns. Acest argument nu diferă foarte mult de cel prin reducere la absurd de mai sus. Diferenţa este însă esenţială, pentru că în primul caz libertatea are de ales între $\alpha\pi o\iota o\nu$ şi noutatea determinaţiilor sau relaţiilor multiple, caz în care pericolul plictiselii metafizice este inevitabil, pe când în argumentaţia pozitivă alegerea se face între patima pozitivă şi fuga de aceasta (fugă urmată de consecinţele amintite mai sus); desigur, plictiseala metafizică este legată de o sărăcie a determinaţiilor sau relaţiilor, de unde se poate

[54]Ibidem, p.70

[55]**The Earlier Ambigua** ...op.cit., p.186

[56]Nu suntem departe aici de exclamaţia Fericitului Augustin: "O, felix culpa!"

[57]**Ambigua...**, op.cit., p.73

[58]Ibidem, p.73

[59]Ibidem, p.75

trage concluzia că un suflet purificat (care are discernământul necesar) va căuta să aleagă patima pozitivă, întrucât fuga aduce, în sine, o sărăcire a determinaţiilor, un deficient de existenţă.

Tot aici, Sherwood arată: "logosul natural ($\lambda o \gamma o \varsigma \varphi \upsilon \sigma \varepsilon \omega \varsigma$), voinţa naturală, natura de o parte, iar de cealaltă parte: modul de existenţă, voinţa gnomică, alegerea, persoana. Auto-determinarea şi libertatea ţin în primul rând de natură, şi numai în mod derivat de persoană [...] O plictiseală de un bine cunoscut cu adevărat devine de neconceput, pentru că experienţa răului nu este o împlinire a naturii. Răul este propriu-zis *non-existenţă* ($\alpha \nu \upsilon \pi \alpha \rho \xi \iota \alpha$). Experienţa lui nu poate forma un ingredient necesar al dorului nostru după bine, care este prin sine de dorit"[60].

Tâlcuind fragmentul amintit din Sf. Grigorie, Sf. Maxim arată că în Dumnezeu "sunt fixate ferm raţiunile tuturor [...] El le cunoaşte pe toate înainte de facerea lor [...] Fiecare îşi primeşte existenţa efectivă la timpul potrivit"[61]. "Deci fiecare dintre îngeri şi dintre oamenii mintali şi raţionali este şi se numeşte parte ($\mu o \iota \rho \alpha$) a lui Dumnezeu prin însăşi raţiunea după care a fost creat, care este la Dumnezeu[62].

II.1.4 Logosologia Sf. Maxim Mărturisitorul

Un eseu al teologului american Paul Blowers, sistematizează concepţia Sf. Maxim Mărturisitorul despre Logos şi $\lambda o \gamma o \iota$[63].

Sf. Maxim a căutat să opună teoriei privind căderea din Henadă a spiritelor ($\nu o \varepsilon \varsigma$; $\lambda o \gamma \iota \kappa o \iota$) în trupuri, viziunea unei creaţii bogată şi fundamentată în Sfatul de taină al lui Dumnezeu. Mulţimea de $\lambda o \gamma o \iota$ ai creaţiilor inteligibile şi sensibile exprimă voinţa Lui eternă, fiind, însă, simple intenţii ($\theta \varepsilon \lambda \eta \mu \alpha \tau \alpha$) în legătură cu creaturile Sale[64]. Sf. Dionisie le numeşte "predestinări şi voiri dumnezeieşti", "modele" şi "raţiuni de fiinţă făcătoare şi în mod unitar preexistente"[65]. Sf. Maxim spune aici că "Platon a privat pe Dumnezeu în mod nedemn şi nevrednic de idei şi modele. Părintele acesta (Sf. Dionisie,) s-a folosit de cuvânt şi a explicat noţiunea în mod bine-credincios. A socotit voirile dumnezeieşti definitorii şi făcătoare; pe de o parte pentru că numai

[60]**The Earlier Ambigua...**, op.cit., p.204

[61]**Ambigua...**, op.cit., p.83

[62]Ibidem, p.81

[63]Paul Blowers, **The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism**, în Origeniana Quinta, Robert J. Daly (ed.), Peeters Press, Leuven, 1992, pp. 570-576

[64]Ibidem, p.570

[65]Sf. Dionisie Areopagitul, **Opere complete şi Scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul**, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1996, p.161

prin voinţa Lui dă existenţă şi face toate; pe de alta, pentru că cele ce sunt se fac în chipuri diferite"[66], în timp ce în Ambigua 7 g subliniază că folosirea acestor termeni de către Sf. Dionisie nu implică o predestinare pentru fiinţele raţionale[67]. "Valoarea lor nu stă în simpla lor reductibilitate la un singur $\lambda o \gamma o \varsigma$, ci în imaginea pe care o fac în legătură cu mişcările stabile şi progresive ale mulţimii [nesfârşit] de bogat-variate de existenţe în cadrul Proniei divine" .

Sf. Maxim vorbeşte şi el despre $\lambda o \gamma o \iota$ pentru pronie ($\pi \rho o \nu o \iota \alpha$) şi pentru judecată ($\kappa \rho \iota \sigma \iota \varsigma$), dar cu alte înţelesuri decât la Origen: $\pi \rho o \nu o \iota \alpha$ nu este planul divin pentru restaurarea Henadei, iar $\kappa \rho \iota \sigma \iota \varsigma$ nu este decretul de pedepsire al spiritelor căzute. La Sf. Maxim cele două cuvinte împreună desemnează planul Logosului de conducere a creaturilor Sale spre deplina împlinire ; care este dată de "strălucirea plină de lumină a vieţii"[68]. "Cosmosul nu este o henadă degenerată spiritual, care încearcă să-şi revină din urmările unei greşeli preistorice [...], ci un compus spiritual-material, care progresează de la un $\alpha \rho \chi \eta$ natural la un $\tau \varepsilon \lambda o \varsigma$ supranatural. Prin relaţia providenţială Logos - $\lambda o \gamma o \iota$, eternitatea şi istoria, unitatea şi diversitatea, sunt adunate într-un scop divin coerent (şi totodată tainic)". Blowers aminteşte de funcţia profetică şi revelaţională a $\lambda o \gamma o \iota$-lor ca simboluri ale "viitorului" în raport cu prezentul în cadrul Iconomiei divine şi aduce în discuţie analiza Sf. Maxim asupra modalităţii prin care taina identităţii Logos-Hristos se descoperă minţii omeneşti, simultan şi alternând creaţia cu scriptura "aşa cum e simbolizată prin hainele pline de slavă ale lui Hristos: legea naturală şi legea scrisă sunt iconomii integral-relaţionate ale aceleiaşi Revelaţii: creaţia este o carte , şi totodată Scriptura este un cosmos"[69], sau, în cuvintele Sf. Maxim, "fiecare e una în esenţă cu cealaltă [...] fiecare descoperă şi acoperă aceeaşi Raţiune [Logos]: o acoperă prin literă şi prin ceea ce se vede, o descoperă prin sensul a ceea ce este nevăzut. Căci precum atunci când numim veşminte cuvintele Sfintei Scripturi iar înţelesurile lor le cugetăm ca trupuri ale Raţiunii, prin cele dintâi o acoperim, prin cele de al doilea o descoperim, tot aşa când numim chipurile şi figurile văzute ale lucrurilor veşminte, iar raţiunile după care au fost făcute le cugetăm ca trupuri, prin cele dintâi o acoperim, prin cele din urmă o descoperim[70]. Blowers arată că epistemologia simbolică a Sf. Maxim îşi are rădăcinile în chiar Taina Întrupării: "Hristos-Cuvântul

[66]Ibidem, p.209

[67]**Ambigua...**, op.cit., p.88

[68]**Răspunsuri**..., op.cit., p.254

[69]**The Logology...**, op.cit.,, p.571

[70]**Ambigua...**, op.cit., pp.132-133

se întrupează sau se în-scrie în cuvintele sensibile ale Scripturii ca şi în fenomenele creaţiei, fără să aducă atingere dumnezeirii Sale"; în acelaţi timp, $\lambda o\gamma o\iota$ scripturii şi creaţiei (luaţi separat) conduc la o oarecare cunoaştere a lui Hristos-Cuvântul în manifestarea Sa iconomică de Dătător-al-legii şi de Creator, iar prin contemplarea acestor $\lambda o\gamma o\iota$ de la nivel sensibil, lumea şi scriptura devin treptat transparente pentru Iconomia divină. Funcţia lor simbolică este aceea de a ridica mintea ascetică de la cele sensibile la cele inteligibile (dar în acelaşi timp, simbolurile sensibile pot deveni capcane pentru cei infirmi duhovniceşte). Acest lucru nu înseamnă că lumea corporală este doar un rău necesar scopului spiritual, ci, dimpotrivă, ea ţine de plenitudinea naturală dată de întrepătrunderea şi perihoreza realităţilor sensibile şi a celor inteligibile[71]. In cuvintele Sf. Maxim: "cosmosul este unul şi neîmpărţit, cu toată deosebirea părţilor sale. Dimpotrivă, el înfăţişează şi deosebirea părţilor [...] făcându-le să se raporteze la unitatea şi neîmpărţirea sa [...] fiecare din ele străbătând întreagă în cealaltă şi amândouă împlinindu-l cum împlinesc părţile un întreg, şi el împlinindu-se prin ele ca întreg, în chip unitar şi integral. Căci întreg cosmosul inteligibil se arată în întreg cosmosul sensibil în chip tainic, prin formele simbolice, celor ce pot să vadă; şi întreg cel sensibil există în cel inteligibil, simplificat în sensurile minţii [...]. Iar dacă prin cele ce se văd, se privesc cele ce nu se văd, cum s-a scris, cu mult mai vârtos vor fi înţelese prin cele ce nu se văd cele ce se văd, de către cei dedaţi contemplaţiei duhovniceşti"[72]. Pentru Thunberg, Sf. Maxim vede ca funcţie simbolică a $\lambda o\gamma o\iota$-lor aceea de a fi instrumentele de sfinţire şi îndumnezeire prin care Hristos-Cuvântul, în calitate de Centru al lumii, dar şi al operei de mântuire, aduce mintea spre Sine într-un proces de creştere spirituală. Afirmarea calităţii de exerciţiu duhovnicesc a contemplaţiei din creaţie ($\varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\ \theta\varepsilon o\rho\iota\alpha$) se înscrie în strategia de respingere a origenismului[73]. Deşi mintea caută să descopere unitatea în Logos, diferenţierea lor nu poate dispărea în întregime, contemplarea naturală fiind afirmarea diferenţierilor existente în creaţie şi, în acelaşi timp, un enunţ prin negaţie al unităţii acesteia în Hristos-Cuvântul. In Ambigua 10.19 Sf. Maxim tâlcuieşte cele cinci moduri ($\tau\rho o\pi o\iota$) ale contemplaţiei naturale, anume: esenţa ($o\upsilon\sigma\iota\alpha$), mişcarea ($\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$), diferenţa ($\delta\iota\alpha\varphi o\rho\alpha$), amestecul ($\kappa\rho\alpha\sigma\iota\varsigma$) şi poziţia ($\theta\varepsilon\sigma\iota\varsigma$). Esenţa este învăţătoarea teolo-

[71]**The Logology...**, loc.cit.

[72]Sf. Maxim Mărturisitorul, **Mystagogia. Cosmosul şi sufletul - chipuri ale Bisericii**, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000, pp.16-17

[73]**Microcosm** ...op.cit., p.82

giei, ca fiind purtătoare categoriei cauzalităţii. Mişcarea este cea care arată pronia lucrurilor, diferenţa este descoperitoarea judecăţii: amestecul este simbolul liberului-arbitru, iar stabilitatea este învăţătoarea moralităţii voluntare. Dacă amestecul şi stabilitatea sunt unite cu diferenţa şi mişcarea (respectiv), cei trei $\tau\rho o\pi o\iota$ rămaşi, sunt, pe lângă o imagine a Sfintei Treimi, şi o imagine a cosmosului: cer, pământ şi diferenţa (=omul)[74].

Sf. Maxim aplică o metodologie similară şi în cazul contemplaţiei Scripturii ($\gamma\rho\alpha\varphi\iota\kappa\eta\ \theta\varepsilon o\rho\iota\alpha$), introducând de asemenea $\tau\rho o\pi o\iota$ corespunzători: "căci spun cercetătorii sârguincioşi ai acestor taine şi îndrăgostiţii scrutători ai raţiunilor duhovniceşti, că raţiunea generală a înţelesului duhovnicesc al Scripturii, fiind una, apare contemplaţiei lărgită înzecit: prin loc ($\tau o\pi o\varsigma$), timp ($\chi\rho o\nu o\varsigma$), gen ($\gamma\varepsilon\nu o\varsigma$), persoană ($\pi\rho o\sigma o\pi o\nu$), demnitate ($\alpha\xi\iota\alpha$) sau ocupaţie ($\varepsilon\pi\iota\tau\eta\delta\varepsilon\upsilon\mu\alpha$), filosofie făptuitoare ($\pi\rho\alpha\kappa\tau\iota\kappa\eta$), naturală ($\varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta$) şi teologică ($\theta\varepsilon o\lambda o\gamma\iota\kappa\eta$); prezent ($\varepsilon\nu\varepsilon\sigma\tau o\varsigma$) şi viitor ($\mu\varepsilon\lambda\lambda o\nu$) sau tip ($\tau\upsilon\pi o\varsigma$) şi adevăr ($\alpha\lambda\eta\theta\varepsilon\iota\alpha$)" Într-un mod similar celui descris la $\varphi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\ \theta\varepsilon o\rho\iota\alpha$, cele 10 moduri se pot reuni pentru a realiza monada înţelesului duhovnicesc al Scripturii[75].

Această logosologie are implicaţii profunde pentru viaţa contemplativă, monastică. Dacă origenismul accepta formele externe şi imaginile obiectelor sensibile, în creaţie sau în scriptură ca pe un rău necesar în instruirea spiritului decăzut, pentru Sf. Maxim ele devin fundamentul unei reţele complexe de relaţii simbolice care duc la o multiplă întâlnire (morală, intelectuală şi mistică) cu Hristos-Cuvântul. (În multe locuri, Sf. Maxim vorbeşte despre această întâlnire în termenii de filosofie făptuitoare, naturală şi teologică). Implicaţiile pentru viaţa contemplativă sunt descrise astfel de către Sf. Maxim:

"Iar prin cei doi măslini (Zah.4, 3) să înţelegi, precum am spus, cele două Testamente. Cel de-a stânga lămpii este Testamentul Vechi, care procură neîncetat puterii cunoscătoare sau contemplative a sufletului, ca pe un untdelemn, modurile ($\tau\rho o\pi o\iota$) virtuţilor prin activitate. Iar cel de-a dreapta este Testamentul Nou care procură neîncetat părţii pasive, sau celei active a sufletului, ca pe un untdelemn, raţiunile duhovniceşti ($\pi\nu\varepsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa o\iota\ \lambda o\gamma o\iota$) ale cunoştinţelor prin contemplaţie. Si aşa prin fiecare se desăvârşeşte taina mântuirii noastre, arătându-se învăţătura prin viaţă şi slava vieţii prin învăţătură. In felul acesta activitatea ($\pi\rho\alpha\xi\iota\varsigma$) apare ca o contemplaţie lucrătoare ($\theta\varepsilon o\rho\iota\alpha\ \varepsilon\nu\varepsilon\rho\gamma o\upsilon\mu\varepsilon\nu\eta$), iar contemplaţia ca o activitate cunoscătoare

[74] **Ambigua ...**op.cit.,p p.132-134

[75] Ibidem., pp.252-253

($\pi\rho\alpha\xi\iota\varsigma$ $\mu\upsilon\sigma\tau\alpha\gamma\omega\gamma o\upsilon\mu\epsilon\nu\eta$) [...] şi prin amândouă se manifestă o singură înţelepciune"[76].

In finalul eseului, Blowers arată că logosologia Sf. Maxim, deşi asemănătoare în formă cu cea origenistă (diferenţierea naturală prin creaţie sau scriptură hotărâtă printr-un plan pre-cosmic, împărtăşirea diferenţiată a Logosului prin $\lambda o\gamma o\iota$), aduce o perspectivă teologică raţională nouă, care susţine asceza monastică, renunţarea la lume, printr-o afirmare a lumii, îmbrăţişând întreaga diversitate a creaţiei şi Scripturii.[77]

O analiză detaliată a temei, din perspectiva teologiei ortodoxe, o face părintele Nicolae Moşoiu în cartea "Taina prezenţei lui Dumnezeu în viaţa umană"[78]. Părintele Moşoiu începe cu o observaţie a lui N. Chiţescu[79], potrivit căreia Sf. Maxim accentuează mai mult sensul spiritual al $\lambda o\gamma o\iota$-lor, legătura lor mai directă cu Dumnezeu: $\theta\epsilon o\tau\epsilon\lambda\eta\varsigma$ $\lambda o\gamma o\varsigma$. Din acest motiv putem vorbi de o valorizare a particularului, de o conservare a independenţei şi existenţei individuale a creaturilor. In acelaşi timp, fiecare "existent are în acelaşi timp un $\lambda o\gamma o\varsigma$ care-l situează într-un gen ($\gamma\epsilon\nu o\varsigma$), într-o specie ($\epsilon\iota\delta o\varsigma$) şi care-i defineşte esenţa ($o\upsilon\sigma\iota\alpha$) sau natura ($\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$)", $\lambda o\gamma o\iota$ care definesc constituţia, puterea, lucrarea, pasiunea, sau ceea ce îl individualizează ca loc, timp, mişcare, cantitate, calitate, relaţie, etc. "Anumiţi $\lambda o\gamma o\iota$ au astfel o funcţie particularizantă, pentru ca lucrurile să nu se confunde, iar alţii au o funcţie unificatoare"[80]. In privinţa actualizării creaturilor, a "momentului favorabil" conţinut în fiecare $\lambda o\gamma o\varsigma$, Părintele Moşoiu arată că aici Sf. Maxim trece de la o viziune cronologică la "împlinirea kairologică si eshatologică a timpului, succesiunea în trecere, în "paşte""[81]. Problemele metafizice care s-ar putea ridica în logosologie, sunt îndepărtate de către Sf. Maxim prin precizarea că Logosul unificator este Cuvântul consubstanţial cu Tatăl. In acest fel nu se mai pune problema unei ontologii cosmologice, ci doar a uneia pentru structura tainică şi revelată a lumii, structură concepută în Sfatul de taină dumnezeiesc[82]. Părintele Moşoiu remarcă mutaţia de sens produsă în terminologia alexandrină de către Sf. Maxim, care duce $\lambda o\gamma o\iota$ la înţelesul din Epistola către Efeseni: "după buna socotinţă a voii Sale" (Efes.1, 5), iar unirea

[76]**Raspunsuri**..., op.cit., pp.378-379

[77]**The Logology** ...,op.cit., pp.575-576

[78]Pr. Nicolae Moşoiu, **Taina prezenţei lui Dumnezeu în viaţa umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae**, Editura Paralela 45, Braşov, 2000, pp.46-58

[79]Nicolae Chiţescu, **Paradigmele divine şi problemele pe care le ridică ele pentru teologia dogmatică**, în Ortodoxia, an X, nr.1, (1958), pp.23-60

[80]**Taina prezenţei**..., op.cit., p.47

[81]Ibidem., p.48

[82]Ibidem., p.50

lor desăvârşită în Logosul suprem la înţelesul din: ”spre buna rânduială a plinirii vremilor: toate, cele din ceruri şi cele de pe pământ, să fie iarăşi adunate întru Hristos” (Efes.1, 10)[83]. Părintele Stăniloae a arătat că prin Sf. Maxim s-a trecut de la *λογοι* ca modele inerte, paradigme, la înţelesul de ”puteri creatoare volitive ale lui Dumnezeu, care implică gândirea modelelor [...] deşi sunt eterne, nu ţin de natura Lui, ci sunt expresia voinţei Lui”[84]. Accentuarea caracterului iconomic al *λογοι*-lor deschide calea înţelegerii legăturii între aceştia şi energiile divine necreate. Părintele Moşoiu arată că doctrina maximiană a *λογοι*-lor este legată de *φυσικη θεορια*, pe care nu o înţelege ca o simplă cunoaştere raţională, ci îi recunoaşte o formă de comuniune cu Dumnezeu, în timp ce doctrina palamită este una despre Dumnezeu, discutând într-un plan secund problema creaţiei[85]. *λογοι* şi *ενεργειαι* sunt chipuri ale aceleiaşi realităţi tainice, care împacă unitatea cu diversitatea din cosmos, sau transcendenţa cu imanenţa lui Dumnezeu.

II.2 Atributele lui Dumnezeu şi reflectarea lor în structura creaţiei

Teologia ortodoxă identifică, într-un fel, atributele lui Dumnezeu cu lucrările, cu *ενεργειαι* Lui necreate. Mai exact, spune Părintele Stăniloae, ”noi nu cunoaştem atributele lui Dumnezeu decât în dinamismul lor, şi în măsura în care ne împărtăşim de ele”. Atributele ”există într-un mod simplu şi neînţeles în Dumnezeu”, dar noi nu experiem ”decât lucrările Lui variate, referitoare la lume, adică în relaţie cu noi”[86]. Mai mult decât atât, ţinând cont de relaţia dintre energiile necreate şi *λογοι*, ne aşteptăm la o reflectare a acestor atribute în stuctura *λογοι*-că a creaţiei.

II.2.1 Absolutitatea lui Dumnezeu şi structura relaţională a creaţiei

Părintele Stăniloae spune: ”cea mai cuprinzătoare însuşire a lui Dumnezeu este *absolutitatea*. Ea înseamnă independenţa Lui de orice. El nu depinde de nimic şi toate depind de El. El e cu totul de Sine. El are în Sine existenţa ; mai bine zis plinătatea

[83]Ibidem., p.48

[84]**Ambigua ...**op.cit., p.82

[85]**Taina prezenţei**..., op.cit., pp.55-56

[86]**Dogmatica I** ...,op.cit., pp.104-105

inepuizabilă şi nemicşorabilă a existenţei. El nu are nevoie de nimic din afară de Sine şi nu aşteaptă de la nimeni nimic. El nu se află prin fiinţă şi din nevoie cu nimic şi cu nimeni în relaţie ($\sigma\chi\varepsilon\sigma\iota\varsigma$)"[87].

Dumnezeu Şi-a dezvăluit această însuşire pentru prima dată lui Moisi, în teofania rugului aprins: "atunci Dumnezeu a răspuns lui Moisi: Eu sunt Cel ce sunt" (Ieş.3, 15). Despre această existenţă, Sf. Maxim spune: "elinii, spunând că fiinţa lucrurilor există împreună cu Dumnezeu din veci şi că numai calităţile din jurul fiinţei le au de la El, susţineau că fiinţa nu are nimic contrariu şi contradicţia este numai între calităţi. Noi însă zicem că numai fiinţa dumnezeiască nu are nimic contrariu, ea fiind veşnică şi infinită şi dăruind şi altora veşnicia. Fiinţa lucrurilor, însă, are contrară ei neexistenţa. Deci stă în puterea Celui ce este cu adevărat ca ea să existe de-a pururea sau să nu existe"[88].

Teologia scolastică a denumit această calitate aseitate (ens a se). Părintele Stăniloae arată că scolastica nu a dezvoltat până la capăt această idee, pentru că *ens a se* înseamnă a nu implica nimic de obiect în existenţă [...], implică deci caracterul activ, subiectiv al unei existenţe veşnice [...] El e Tatăl prin excelenţă al tuturor [...] este Subiectul prin excelenţă, este Persoană absolut liberă"[89]. El nu suportă existenţa în mod pasiv, adică înţelesul exact al lui $\alpha\pi\alpha\theta\eta\varsigma$ atunci când e aplicat lui Dumnezeu (şi nu acela de nepăsător)[90]. Fiind prin fiinţă mai presus de orice relaţie, în calitate de Subiect, "poate intra prin voinţă în relaţie cu o lume pe care o creează şi o susţine benevol"[91]. Din existenţa legilor rezultă existenţa unui subiect care să fie deasupra tuturor legilor, Subiectul pur şi suprem, Tatăl. Argumentaţia Părintelui Stăniloae, continuă prin afirmaţia că această calitate de Subiect trebuie să fie deplină, independent de existenţa sau nu a creaţiei, deci Tatăl trebuie cugetat împreună cu un Fiu etern, Care să fie şi El lipsit de orice obiectualitate. Relaţia între cele două Subiecte trebuie să fie dincolo de orice lege, deci nu poate fi decât una de iubire desăvârşită. Această iubire desăvârşită nu se poate închide între Ei (aceasta ar însemna contopirea Lor, cum se întâmplă în Filioque), astfel că trebuie să cugetăm şi al treilea Subiect. Iubirea intratreimică poate fi gândită în chip perihoretic, soluţie care salvează de triteism raţionamentul de mai sus. Cele trei Subiecte

[87]Pr. Prof.. D. Staniloae, **Dumnezeu este Iubire**, în Ortodoxia, an XXIII, nr.3 (1971), p.374

[88]**Cele patru sute capete**..., op.cit., pp.107-108

[89]Sf. Dionisie Areopagitul, **Opere** ... op.cit., p.177

[90]**Dogmatica I** ...,op.cit., p.108

[91]**Dumnezeu este Iubire**, ...op.cit., p.374

trebuiesc gândite ca fiind o Unitate, pentru că ”absolutitatea nu poate fi proprie unei substanţe compuse prin natura ei şi deci dominată de relaţia părţilor”[92]. Dar pentru că noi, ca părţi ale realităţii creată benevol de El, obişnuim să numim tocmai această creaţie ca fiind, spunem despre Cel ce există prin Sine că este mai presus de fiinţă”[93]

Termenul de persoană, pe care teologia modernă l-a generalizat, fiind folosit atât pentru a numi Subiectele Treimii, dar şi subiectele umane, desemna la început (lat. persona, el. $\pi\rho o\sigma o\pi o\nu$) faţa, sau masca unui personaj, sugerând o tendinţă spre sabelianism. Mutaţia semantică care s-a produs, a fost aceea că persona a rămas o mască, şi-a pierdut propriul conţinut semantic, însuşindu-şi înţelesul grecescului $\upsilon\pi o\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$, care la rândul său ieşise cu un înţeles special din creuzetul *achimiştilor - onomatopoieţi*, care au fost Părinţii capadocieni. Părintele Stăniloae a îmbogăţit, de asemenea, conţinutul semantic al acestui termen, utilizând unele intuiţii ale personalismului secolului al XX-lea, pe care le-a adaptat moştenirii patristice şi mai ales logosologiei Sf. Maxim Mărturisitorul. In acest fel, Părintele a evitat capcanele pe care le aminteşte Păr. Diac. Ioan Ică jr. : personalism existenţial (Berdiaev, Bulgakov, Yannaras, Zizioulas) sau ”metaontologie harică” (Lossky, Panagopoulos)[94]. Pentru Părintele Stăniloae, persoana este subiect, iar natura, ca obiect, tinde spre o stare ipostatică determinată. Rolul persoanei este de a activa ”intenţionalitatea spre comuniune” sau dragostea; ”subiectul constă în manifestarea dragostei, dar însăşi natura tinde spre această manifestare a dragostei”[95].

”Intenţia lui Dumnezeu a fost ca şi omul să existe ca un eu ireductibil, capabil să-şi apere în relaţiile de comuniune vatra intimă a fiinţei sale”. Relaţiile dintre persoanele umane arată pe de o parte cât de strânsă poate fi comuniunea între ele, dar pe de altă parte ireductibilitatea eurilor, în chiar cea mai desăvârşită unire a

---

[92]Ibidem, loc.cit.

[93]Sf. Dionisie Areopagitul, loc.cit.

Ce avem aici s-ar putea numi *varianta Staniloae argumentului ontologic.* Deferenţa faţa de scolastică a Parintelui a avut ca suport, se ştie, o eruditie corespunzătoare; iar Anselm din Canterbury nu era ocolit niciodată din analizele colocviale pe care le făcea teologiei de şcoală. Şi totuşi, Parintele obişnuia de multe ori să *recite* acest raţionament... Aici (în nota traducătorului la cea de-a şasea scolie la ”Despre Numirile Divine” aflăm explicaţia: ”Scolastica a reluat ideea lui *ens a se*, dar fără să o dezvolte până la capăt”.

[94]Dc. Ioan Ică jr., **Persoană sau/şi ontologie în gândirea ortodoxă contemporană**, în vol. Persoană şi comuniune, Editura Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993, p.374

[95]Pr. Prof.. D. Staniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, ed. a II-a, Editura Omniscop, Craiova, 1993, pp.110-127, citat în **Persoană sau/şi**..., p.376

lor[96]. Iar în 1971, Părintele scrie: persoana e o realitate misterioasă în gradul suprem şi imposibil de definit numai ca iubire; ea este focarul tuturor însuşirilor, energiilor, manifestărilor..."[97].

Personalismul Părintelui a rămas în limitele patristice pentru că este ridicat pe logosologia maximiană[98]. Structura $\lambda o \gamma o \iota$-că a creaţiei este una a nesfârşitei bogăţii de relaţii şi sensuri coerente care se unsec şi se armonizează în Logosul suprem, care este Hristos; iar conceptul de persoană susţinut de către Părintele Stăniloae este singurul compatibil cu acest web, în raport cu care www-ul contemporan este doar o palidă imagine.

II.2.2 Infinitatea lui Dumnezeu şi mărginirea creaţiei

Infinitatea este socotită, în general, o condiţie necesară a absolutităţii. Dacă absolutitatea poate fi conceptualizată, infinitatea este, în realitate, o expresie a neputinţei noastre de a conceptualiza orice. "Nesfârşitele discuţii despre infinitul actual şi potenţial pornesc de la identificarea greşită a aspiraţiei continue spre absolut cu limita acestei aspiraţii. Infinitatea actuală a lui Dumnezeu este expresia neputinţei noastre de a exprima bogăţia plenitudinii, în care nu există un interval ($\delta \iota \alpha \sigma \tau \eta \mu \alpha$) de parcurs, la capătul căruia să înceapă alt interval[99]. Cuvântul care descrie cel mai bine această plenitudine este $\sigma \tau \alpha \sigma \iota \varsigma$, stabilitatea, dar nu în sensul de încremenire, ci "o stabilitate în sensul de persistare în fiinţa proprie [...] o stabilitate care nu exclude desăvârşirea"[100]. Omul este chemat să se sălăşluiască în această plenitudine, dar el trăieşte într-o lume mărginită, în care stabilitatea este limitată, totul fiind supus mişcării transformatoare[101], care este susţinută de dorul după absolut[102]. Conceptul de infinit potenţial este expresia acestui dor.

---

[96]idem, **Ascetică şi mistică creştină sau Teologia vieţii spirituale**, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 1993, p.30

Aceste relaţii nu pot fi descrise decât în limbaj antinomic, subliniază Părintele, citându-l pe Max Scheller.

[97]**Dumnezeu este Iubire**, op.cit.,p.378

[98]Pe care a dezvoltat-o în capitolul "Lumea, operă raţională a lui Dumnezeu" din Teologia Dogmatică Ortodoxă (v.supra)

[99]**Răspunsuri**..., op.cit., p.439

[100]Ibidem., p.504 (nota 592)

[101]Ibidem., p.439

[102]**Dogmatica I** ...,op.cit., p.116

II.2.3 Eternitatea lui Dumnezeu şi posibilitatea timpului

Eternitatea este o altă condiţie necesară a absolutităţii. Părintele Stăniloae arată că ”eternitatea nu poate fi lipsită de cea mai esenţială dimensiune a caracterului inepuizabil, care trebuie să fie în acelaşi timp o dimensiune a vieţii în plenitudine. O eternitate lipsită de viaţa liberă şi conştientă este în cel mai bun caz o eternitate ambiguă, lipsită de plenitudinea existenţei, deci în fond o falsă eternitate. Chiar eternitatea unei raţiuni pure este o monotonie care ucide şi este deci limitată. Eternitatea adevărată trebuie să fie calitatea unei subiectivităţi desăvârşite, căci numai aceasta este total incoruptibilă şi posedă dimensiunile cele mai esenţiale ale caracterului inepuizabil şi ale noutăţii infinite de manifestare: interioritatea şi voinţa liberă. Numai subiectul este total necompus, inepuizabil în toate posibilităţile sale şi liber”[103]. Această plenitudine nu poate fi atinsă decât în comuniunea perfectă a Subiectelor perfecte. *στασις* este totodată şi *κινησις υπερ πασαν κινησιν* mişcarea deasupra oricărei mişcări. Mişcarea automată este identică cu încremenirea[104]. În Dumnezeu nu există ”o depăşire a comuniunii realizate spre una mai deplină”. ”Numai pentru că este prin Sine plenitudinea mai presus de orice determinare şi devenire, de orice creştere şi descreştere, Dumnezeu a putut crea o lume destinată împărtăşirii de eternitatea Sa înţeleasă ca plenitudine a comuniunii interpersonale [...]. Numai o eternitate în acest sens face posibilă înţelegerea timpului”[105]. Despre sfinţi, ştim că se împărtăşesc încă de aici de o pregustare a eternităţii. Astfel, despre Melchisedec, cel ”fără tată şi fără mamă”, care ”nu are început zilelor, nici sfârşit vieţii” (Evr.7, 3), Sf. Maxim spune că ”s-a ridicat peste timp şi fire şi s-a învednicit să se asemene cu Fiul lui Dumnezeu, devenind asemenea prin deprindere, adică după har, pe cât e cu putinţă, aşa cum credem că e Dătătorul harului după fiinţă” iar Sf. Grigorie Palama spune că cel îndumnezeit devine ”fără început” şi ”fără sfârşit”[106].

Spre deosebire de termenul *infinit*, despre care am văzut că nu are un conţinut ontologic, fiind doar expresia unei neputinţe a creaţurii, termenul *eternitate* este asociabil plenitudinei comuniunii intratreimice, iar participarea omului la eternitate înseamnă participarea lui la această comuniune, în care nu poate intra singur, ci numai împreună cu ceilalţi. ”iar deplin îl va avea pe Dumnezeu când va fi unit cu

[103]Ibidem., p.122

[104]Ibidem., p.123

[105]Ibidem., p.124

[106]Ibidem., p.125

toţi semenii săi în iubire”[107]. Această împreună comuniune a celor mântuiţi cu Sfânta Treime, şi cu întreaga creaţie îndumnezeită, în eshaton, poate fi asociată cu activarea, actualizarea întregii structuri $\lambda o \gamma o \iota$-ce a creaţiei. Eternitatea apare, din perspectiva creaţiei, ca o mulţime nesfârşită de relaţii actualizate în sânul ei; posibilitatea timpului decurge de aici, pentru că timpul ne apare ca o relaţie de ordine completă[108], cea mai *săracă* relaţie completă pe care o poate imagina matematica.

II.2.4 Atotprezenţa lui Dumnezeu şi spaţialitatea creaturilor

Spre deosebire de atributul eternităţii, la care am văzut că există o înţelegere independentă de aceea a timpului, în cazul supraspaţialităţii, sau atotprezenţei lui Dumnezeu, nu o putem gândi decât relativ la spaţiu. Acest lucru nu înseamnă că atributul atotprezenţei este lipsit de conţinut ontologic; dimpotrivă, el este o condiţie necesară a absolutităţii, o consecinţă a plinătăţii supra-existenţei divine. El este exprimat limpede în cuvintele Sfintei Scripturi: ”Unde mă voi duce de la Duhul Tău şi de la faţa Ta unde voi fugi? De mă voi sui în cer, Tu acolo eşti. De mă voi coborî în iad, de faţă eşti. De voi lua aripile mele de dimineaţă şi de mă voi aşeza la marginile mării şi acolo mâna Ta mă va povăţui şi mă va ţine dreapta Ta. Şi am zis: ¡¡Poate întunericul mă va acoperi şi se va face noapte luminadimprejurul meu¿¿. Dar întunericulnu este întuneric la Tine şi noaptea ca ziua va lumina” (Ps.138, 7-12), profetul Iona caută să fugă de la faţa lui Dumnezeu, dar nu are unde să se ascundă: nici pe mare, nici în pântecele chitului şi nici la umbra vrejului de fasole; de asemenea în rugăciunea adresată Duhului Sfânt: ”Împărate ceresc, Mângâietorule, Care pretutindenea eşti...”

Stiinţa priveşte mişcarea, spaţiul şi timpul ca dependente între ele, în sensul în care, dacă socotim mişcarea şi timpul ca fundamentale, spaţiul devine o realitate derivată, el ne apare ca ceva ce este descoperit, sau produs, sau cucerit ca urmare a mişcării, în timp. Această paradigmă gnoseologică este sursa determinismului în ştiinţă şi a predestinaţionismului în teologie. Dacă acceptăm, însă, un statut ontologic

[107]**Dumnezeu este Iubire**, op.cit., p.391

[108]În matematică, relaţiile între doua mulţimi sunt definite ca mulţimi alese de perechi de elemente ale celor două - o noţiune care generalizează pe aceea de funcţie (prin fucţie se realizează o asimetrie apriori a celor două mulţimi, în timp ce relaţia nu implică obligatoriu o astfel de asimetrie). O relaţie este completă dacă fiecare element implicat apare în măcar una din perechi. În general, relaţiile respectă două proprităţi naturale, care sunt reflexivitatea (orice element trebuiesă fie în relaţie cu el însuşi, dacă nu în sens propriu, atunci măcar în sensul limitei) şi tranzitivitatea. Dacă relaţia este şi simetrică vorbim de relaţie de echivalenţă, iar dacă este antisimetrică vorbim de relaţie de ordine.

independent pentru fiecare în parte, se deschide calea pentru înţelegerea libertăţii.

II.3 Timpul - interval între chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul omului

II.3.1 Eternitate, eon şi timp

In Ambigua, Sf.Maxim defineşte în felul următor aceste noţiuni: ”Timpul, când se opreşte din mişcare, este eon şi eonul, când se măsoară este timp purtat de mişcare”, iar ”îndumnezeirea este concentrarea şi sfârşitul tuturor timpurilor şi tuturor veacurilor şi tuturor celor ce sunt în timp şi în veac”. Referitor la aceste definiţii Părintele Stăniloae spune: ”eternitatea care se va instala la sfârşitul timpului va fi o concentrare a întregului timp, împreună cu eforturile făcute de oameni, concentrare penetrată de eternitatea divină, cu care omul a intrat în comuniune deplină”[109]. Părintelele arată apoi că deşi timpul a început odată cu lumea creată, el trebuie să-şi aibă originea într-o ”eternitate preexistentă” ”Eternitatea implică timpul”. Timpul a fost în eternitate ca eon virtual, şi va sfîrşi ca eon actualizat şi eternizat, cuprinzând în el toate realităţile trăite în creaţie în decursul timpului desfăşurat. Timpul este ”o scară întinsă de eternitatea lui Dumnezeu”. El nu ţine de fiinţa creaturii, ci de condiţia ei nedesăvârşită, care impune urcuşul. ”Timpul este relaţia dinamică a creeaturii cu Dumnezeu cel etern[110]. Timpul nu a intrat în desfăşurare numai odată cu căderea protopărinţilor, pentru că în starea primordială, omul nu era în condiţie desăvârşită, ci chiar odată cu Creaţia. Rămâne totuşi o întrebare: a existat, înainte de cădere, o altă modalitate de desfăşurare a timpului, decât cea de după cădere? Şi, mai mult, între judecata particulară şi cea obştească, sufletul omului trăieşte, cumva, un alt tip de eon decât cel din eshaton? Intr-o interpretare $\lambda o \gamma o \iota$-ică, putem identifica eonul virtual chiar cu structura $\lambda o \gamma o \iota$-ică, aşa cum a hotărât-o Dumnezeu în Sfatul cel de Taină, iar eonul eternizat cu împlinirea acestei structuri în Logosul-Hristos. Timpul este dat, atunci, de dinamica $\lambda o \gamma o \iota$-lor, astfel că putem accepta faptul că timpul dinaintea căderii ar fi putut avea altă desfăşurare decât cea a relaţiei de ordine completă, pentru că şi dinamismul $\lambda o \gamma o \iota$-lor trebuie să fi fost altul. De asemenea, cunoaştem din Sfânta Tradiţie faptul că la judecata particulară sunt cântărite numai faptele persoanei respective, în timp ce urmările acestor fapte sunt judecate abia la Sfârşit.

[109]**Teologia Dogmatica I....**, op.cit., p.127

[110]Ibidem, p.128

Acest lucru înseamnă că între cele două Judecăţi, sufletul nu trăieşte comuniunea desăvârşită, deci eonul nu e deplin eternizat.

Intr-o lucrare filosofică pe tema timpului, Gh. Anghelescu abordează temă Eternitate, eon şi timp, pornind de la un studiu al lui Oscar Cullmann, "Christ et le Temps"; el identifică originea iudaică a termenului de *αιον* în cuvântul olam, şi distinge între *αιον*-ul dinaintea creaţiei, cel de după "ceea ce se numeşte sfârşitul lumii", şi *αιον*-ul prezent. Timpul "în linie dreaptă" ar fi jalonat de *αιον*-i , între care ar fi situaţi *καιροι* fixaţi de Dumnezeu[111]. Deşi d-sale îi pare naivă, viziunea liniară asupra timpului este totuşi fundamentată dogmatic încă de la Sinodulal II-lea Ecumenic, în chiar Simbolul de Credinţa: "**Aştept** învierea morţilor şi viaţa veacului ce va să fie", şi în plus, este o realitate palpabilă. Pe de altă parte, aspiraţiile unor oameni spre trăirea unui altfel de timp (multidimensional, ciclic, reversibil, etc.) nu justifică construirea unor ontologii şi cu atât mai puţin a unor teorii ştiinţifice, care să hrănească astfel de iluzii (v. infra: Timpul liturgic). Acest timp liniar, este, după cum am văzut, scara pe care ne-o întinde Dumnezeu; mai mult decât atât este chiar o *muchie de cuţit* pe care mergem, depinde, nepăsători sau cutremuraţi de frică, dar întotdeauna sprijiniţi de harul lui Dumnezeu. Si, chiar dacă pare puţin forţat, există şi un argument matematic pentru acceptarea timpului liniar ca realitate ontologică a lumii căzute: mulţimea relaţiilor matematice care se pot construi pornind de la o mulţime numărabilă de subiecţi este identică cu mulţimea numerelor reale!

II.3.2 Creaţia din nimic, în timp

Ideea creaţiei "ex nihilo" nu a fost explicitată de la început în iudaism. Referatul biblic al Facerii, vorbind despre "pământul netocmit şi gol" (Fac.1, 2) putea lăsa loc speculaţiilor metafizice, ceea ce s-a şi întâmplat la contactul cu civilizaţia elenistică. Nu întâmplător, însă, tocmai atunci se produce prima mărturie biblică explicită: "Rogu-te, fiule, ca,la cer şi la pământ căutând şi văzând toate cele ce sunt într-însele, să cunoşti că din cele ce n-au fost le-a făcut pe ele Dumnezeu..."(II Mac.7,28)

"Ex nihilo" a fost afirmat cu tărie în Biserică încă de la început[112], în legătură şi cu faptul că prima erezie care a atacat Biserica a fost gnosticismul. In sec. al III-lea, paradigma metafizică reuşeşte o adaptare la doctrina "ex nihilo" prin Origen, care susţinea, după cum am văzut, ideea unei creaţii din nimic a materiei, ca pedeapsă

[111]Gh. Anghelescu, **Timp şi dincolo de timp**, Editura Universităţii din Bucureşti, 1997, p.25

[112]**Taina prezenţei**..., op.cit., p.36, (nota 56)

pentru căderea spiritelor.

Pr. Moşoiu analizează această învăţătură aşa cum apare la Sf. Maxim Mărturisitorul. "Creaţia este total dependentă de Dumnezeu, în timp ce Dumnezeu este absolut independent şi transcendent faţă de creaţie". Această deosebire fundamentală, care a fost descrisă în scolastică prin afirmaţia că nu există *analogia entis*, la Sf. Maxim este numită abis ($\chi\alpha\sigma\mu\alpha$) şi descris prin categorii ca: deosebire ($\delta\iota\alpha\varphi o\rho\alpha$), despărţire ($\delta\iota\alpha\iota\rho\varepsilon\sigma\iota\varsigma$), distanţă şi separare ($\delta\iota\alpha\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma - \delta\iota\alpha\sigma\tau\eta\mu\alpha$), împrăştiere ($\delta\iota\alpha\sigma\tau o\lambda\eta$)[113]. Toţi aceşti termeni au avut importanţă în disputele hristologice, arată Lars Thurnberg.

În abordarea maximiană a creaţiei, acesta identifică opt coordonate principale: "ex nihilo", datorită voii Sale, ca dar al bunătăţii Sale (unde dezvoltă şi legătura cu pronia şi judecata), creaţia prin Cuvânt, ca rezultat al înţelepciunii, prin bunăvoinţa dumnezeiască, ca urmare a creaţiei rezultă o substanţă însoţită de accidente, nu creează doar calităţi, ci fiinţe cu calităţi[114]. Pentru Sf. Maxim omul este un microcosm, o imagine competă a întregii creaţii, dar în această calitate, el este chemat să fie mediatorul între cele cinci mari diviziuni ale existenţei: între natura creată şi necreată, în natura creată între inteligibil şi sensibil, în cadrul sensibilului între pământ şi cer, pe pământ între rai şi lumea locuită, iar în lume între bărbat şi femeie[115]. Prin depăşirea acestor diviziuni, omul ajunge la Dumnezeu, se îndumnezeieşte, dar totodată aduce întreg cosmosul odată cu el.

Părintele Stăniloae arată că planul Lui Dumnezeu în legătură cu lumea este acela de a o îndumnezei. Desigur, îndumnezeirea vizează în primul rând pe om, dar acesta nu poate fi privit izolat de restul creaţiei. Numai pornind de aici se poate înţelege creaţia lumii din nimic[116]. "Numai dacă lumea este din nimic prin voia Lui Dumnezeu, ea poate fi ridicată la un plan de perfecţiune în Dumnezeu tot prin voia Lui atotputernică şi prin iubirea Lui, după o anumită pregătire a ei pentru aceasta"[117].

Începutul despre care vorbeşte cartea Facerii este atât începutul coborârii Lui Dumnezeu în timp cât şi începutul timpului. Este un *deodată* ($\alpha\pi\alpha\xi$) despre care vorbeşte Platon în "Parmenide" (156 d)[118], în sensul în care este lipsit de extensiune.

[113]Ibidem, pp.36-37

[114]**Microcosm...** op.cit., pp.53-54

[115]**Ambigua** ..., op.cit., p.360

[116]**Teologia Dogmatica I...**, op.cit., p. 223

[117]Ibidem p.226

[118]Platon, **Opere VI ...** op.cit. p.124

Timpul îşi are originea în voia divină, în acest *deodată* al consimţirii acestei voinţe. Dar această voinţă o conţine ş pe cea a eonului, ea ”implică persistarea coborârii Lui continui în relaţia cu toată mişcarea lumii în timp”. Ordinea în care s-a realizat creaţia este mai întâi o expresie a legăturii între obiectele creţiei[119], o expresie a structurii $\lambda o \gamma o \iota$-ce implicite. Timpul dintre creţie şi cădere, dacă a fost în alt fel decât cel de acum, îşi găseşte aici o imagine concretă: creţia s-a făcut deodată, întreagă, din punctul de vedere al timpului liniar, dar conţine în sine o desfăşurare plenară a ordinii implicite, desfăşurare care ne apare în chipul celor şapte zile ale creaţiei.

II.3.3 Timpul liturgic

Dacă realitatea timpului liniar este , după cum am văzut, implacabilă, timpul liturgic nu este nici refugiu, ieşire din istorie, nici comemorare, nici nu poate fi considerat simplu ca adevărata realitate a timpului, în vreme ce liniaritatea ar fi o iluzie.

Noţiunea de timp liturgic nu este o invenţie iudeo-creştină, deşi realitatea sa ontologică a devenit posibilă numai după Întrupare. Ca *invenţie* , el aparţine civilizaţiei egiptene,şi a fost elementul definitoriu care l-a făcut pe Herodot să-i considere pe egipteni ”oamenii cei mai religioşi”. Ceea ce caracteriza timpul liturgic egiptean erau rigurozitatea, precizia obsedantă şi minuţiozitatea[120], caracteristici pe care astăzi le regăsim în trăirea islamică a timpului. Aceste exagerări sunt datorate absenţei suportului ontologic fără de care totul se reduce la o comemorare, un spectacol.

Temeiul timpului liturgic este comunitar, iar comuniunea între oameni se fundamentează în structura $\lambda o \gamma o \iota$-că, care este esenţa timpului. Realitatea timpului liturgic este dată de realitatea Împărăţiei Lui Dumnezeu despre care Mântuitorul spune fariseilor: ”Împărăţia Lui Dumnezeu nu va veni în chip văzut şi nici nu vor zice: Iată, este aici sau acolo. Căci împărăţia Lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru”(Lc.17,20-21). Locul Împărăţiei este în Biserică, în trupul văzut al Logosului, Sensul spre care tind toate sensurile ($\lambda o \gamma o \iota$-i) creaţiei. Timpul liturgic nu este un timp ciclic, ci este eonul în desfăşurare plenară spre deosebire de timpul liniar, care apare ca o desfăşurare a eonului. Este adevărat că timpul liturgic se proiectează în cel liniar ca un timp ciclic, dar nici imaginea spiralei nu este suficientă aici, pentru că sugerează un paralelism între timpul liniar şi cel plenar.

---

[119]**Teologia Dogmatica I** ..., op.cit., pp.228-230

[120]Rene Taton, **Istoria generală a ştiinţei** vol. I, trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970, pp.57-58.

Timpul liniar, timpul simplu polarizat în trecut-(prezent)-viitor, are ca imagine antropologică ierarhia puterilor sufleteşti: cea raţională pentru trecutul ce oferă siguranţa, cea irascibilă pentru autarhia prezentului, iar cea poftitoare pentru nesiguranţa viitorului. Lucrare perihoretică a celor trei puteri în omul despătimit este, atunci, imaginea timpului liturgic.

Îndelunga răbdare a Lui Dumnezeu Care aşteaptă întoarcerea noastră nu vine dintr-o virtute naturală a eternităţii. Când Părintele Stăniloae arată că timpul este "intervalul dintre chemarea lui Dumnezeu şi răspunsul nostru"[121], pleacă de la cuvântul Scripturii: "Iată Eu stau la uşă şi bat! De va auzi cineva glasul Meu şi va deschide uşa, voi intra la el."(Apoc.3,20). Aşteptarea Lui Dumnezeu înseamnă că El nu vrea să intre cu sila în inima noastră, adică pe calea timpului liniar. Iar libertatea acceptării noastre *declanşează* desfăşurarea plenară a timpului.

[121]**Teologia Dogmatica I...**, op.cit., pp.128-134
Dumnezeu este Iubire ...,op.cit., p.381

III

O analiză a valorii teologico-ontologice a paradigmei experimentaliste în fizică

Prin fizică se înţelege, în general, ansamblul ştiinţelor matematice despre natură ($\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$). Caracterul matematic al lor face referinţă la o anumită structură epistem ologică pe care o putem descrie astfel: ea presupune existenţa unui model matematic, i.e. un ansamblu coerent logic de afirmaţii şi un set de reguli de corespondenţe între conceptele modelului şi entităţi ale realităţii externe.

Trecerea între nivelul modelului şi cel al naturii se face prin ceea ce numim în termeni generali *observaţie*. Aceasta o înţelegem ca mişcarea *naturală* a informaţiei de la simţuri (sau prelungirile acestora, care sunt aparatele) la intelect. Caracterul general al acestui concept constă în faptul că nu explicităm condiţiile în care are loc acea propagare *naturală* a informaţiei.

Observaţia conduce la formularea unor afirmaţii (propoziţii), numite propoziţii empirice, care însă au strict aceeaşi natură cu cele din logica modelului teoretic. Din acest motiv cele două categorii de propoziţii pot fi comparate, iar rezultatul acestei comparaţii are ca rezultat acceptarea sau respingerea modelului teoretic.

III.1 Fizica de la Aristotel la Galileo Galilei

Fizica din antichitate până la Galilei, înţeleasă numai în determinaţiile sale epistemice, pare într-adevăr tributară modului "primitiv" de efectuare a observaţiilor cu finalitate epistemică. Ceea ce, dealtfel, a fost o idee foarte dragă titanilor ştiinţei, de la F. Bacon

pornire, care a popularizat-o şi au impus-o aproape ca pe un truism în cultura comună de astăzi. Ei au mers până la a nega finalitatea epistemică a observaţiilor ce au condus pe antici la teoriile lor. Lăsând la o parte aceste afirmaţii categorice şi neverificabile în fond - ceea ce este în afara îndoielii este faptul că observaţiile anticilor se făceau de regulă fără instrumente. Excepţiile (câte cunoaştem: Aristarh, Heron, Arhimede), confirmă regula, pentru că rezultatele lor sunt în flagrantă contradicţie cu ştiinţa vremii (sau ceea ce cunoaştem astăzi că a fost ştiinţa vremii). Si dacă ne întrebăm de ce nu au folosit anticii în mai mare măsură instrumentele pentru observaţiile lor ştiinţifice, un răspuns care face apel la "slaba dezvoltare a mijloacelor de producţie" este cel puţin hilar. Si aceasta pentru că "progresul" este în sine un fenomen "în avalanşă" - care pentru a se produce nu are nevoie decât de iniţializare. Singura explicaţie este aceea că existau în spaţiul cultural al vremii anumiţi factori inhibitori pentru avalanşa progresului, factori care nu puteau fi de natură socio-economică. Este posibil ca limitarea (pe care am amintit-o la începutul paragrafului) la determinaţiile strict epistemice ale fizicii antice să fie cauza impasului la care se ajunge în analiza bazelor acesteia: în conştiinţa antică exista - în afară de $\varepsilon\pi\iota\sigma\tau\varepsilon\mu\eta$ şi $\theta\varepsilon\omega\rho\iota\alpha$, factor responsabil pentru direcţia generală de extindere a cunoaşterii omeneşti, limitată de interacţiunea noethică cu Divinitatea.

Dar numărul teoriilor fizice antice despre care avem cunoştinţă astăzi este redus: în afara elementelor de filosofie naturală cuprinse în scrierile pre-socraticilor, nu putem aduce în discuţie decât fizica aristotelică şi cea a şcolii stoice. Faptul că exemplele amintite aici ţin numai de spaţiul elenic şi elenistic (-latin) nu reduce cu nimic generalitatea cu care am vorbit până acum despre "antichitate". (Şi aceasta pentru că spaţiul cultural antic deţinea o unitate subiacentă, care a făcut posibile marile imperii ale vremii).

Fizica şcolii stoice este eminamente theoretică, fiind - împreună cu filosofia lor, o disciplină auxiliară Moralei. Observaţia nu are pentru ei aproape nici un rol în cunoaştere, pentru că singurul lucru important este concordanţa cu Principiile moralei stoice. Cosmosul trebuie să fie un continuum dinamic, în care nu există limite între corpuri, ori principiu de individuaţie. Unitatea la nivel local este datorată amestecului dintre aer şi foc: pneuma-ca-materie, care este un element activ ce acţionează asupra materiei-ca-materie în chipul unui câmp de forţe. Insistenţa (din motive care îi privesc) pe ideea continuumului îi conduce pe stoici - urmând o cale strict theoretică - la o aproape clar conturată teorie de câmp[1].

[1]A. Sambursky, **Physics of the Stoics**, Routledge & Keagan Paul, London 1959

Cu totul altele sunt constrângerile theoretice ce cadrează fizica aristotelică: ceea ce primează la Stagirit este metafizica (filosofia primă), care pentru a putea fi o ştiinţă ce dă seama şi de lumea ca atare trebuia să fie o ştiinţă a individualului. Iar dacă în metafizică Individualul este substanţa, adică urmarea aplicării formei ($\mu o\rho\varphi\eta$) la materie ($\upsilon\lambda\eta$), în filosofia secundă Aristotel studiază individualul ca atare, o substanţă concretă - care, în măsura în care priveşte fizica, este indestrucitibilă atât în sensul indivizibilităţii cât şi în cel al nesubsumabilităţii faţă de altă substanţă concretă (alt individual). Dar spre deosebire de monadele lui Leibniz, individualele aristotelice nu sunt lipsite de orice capacitate de "comunicare": există un transfer de tip mecanic al mişcării, înţeleasă ca având trei specii: după loc, după calitate şi după cantitate. Si nu e probabil deloc întâmplător faptul că aceste trei tipuri de schimbare conservă integritatea corpurilor individuale. Aristotel nu acceptă noţiunea de infinit, urmându-l pe Parmenide, pentru care fiinţa este "amarnic strânsă intre limitele ei. De aceea ea nu poate fi nesfârşită, pentru că nu-i lipseşte nimic. Dacă i-ar lipsi ceva, i-ar lipsi totul" (fr. 8.32). "Dar fiindcă există o graniţă ultimă, ea este desăvârşită in toate părţile asemenea unei sfere" (fr.8.42). Definiţia pe care Aristotel o dă infinitului este: "o cantitate este infinită dacă este aşa incât oricând mai rămâne ceva de luat in afară de ce a fost luat deja.(Fiz. 207^a 7).El totuşi acceptă existenţa infinitului in matematică, in lumina unei distincţii pe care o face între *materia inteligibis* şi *materia sensibilis* , între materia de studiu a matematicii şi cea a fizicii.

Definiţia mişcării dată la Fiz. 201^a10 este: "actualizarea lucrului care există potenţial, în măsura în care e ca atare" (adică potenţial). Între cele trei tipuri de *mişcări*, Aristotel discută sistematic numai pe aceea după loc ($\tau o\pi o\varsigma$), ceea ce corespunde unui spaţiu *intensiv.* El evită atribuirea unui caracter extensiv spaţiului ($\chi\omega\rho\alpha$) definindu-l ca limita imobilă imediată a lucrului. Extensivitatea spaţiului este legată de existenţa vidului, care nu poate fi concepută în limitele paradigmei metafizice, respectiv cu cea a existenţei inerţiei pe care o discută în Fiz. 215^a19: "mai mult, nimeni nu poate spune de ce un lucru odată pus în mişcare trebuie să se oprească aici şi nu acolo? Aşa că un lucru va fi în repaus, ori se va mişca la infinit, dacă ceva mai puternic nu-i va sta în cale.[...] Lucrurile par să se mişte aşa in vid, dar această calitate este prezentă în mod egal pretutindeni aşa că un lucru ar trebui să se mişte aşa în toate direcţiile". Ţinând cont de aceste legături logice, Aristotel respinge *in corpore* existenţa vidului, inerţiei şi a spaţiului ca $\chi\omega\rho\alpha$.

Timpul este "numărul mişcării în raport cu înainte şi după" (Fiz. 219^b1-2), explicând că numărarea se face în sensul celui numărat şi nu în sensul celui care

face numărarea.Această ambiguitate între timpul obiectiv şi cel subiectiv nu este soluţionată de către Aristotel pentru că el afirmă că timpul poate fi măsură şi pentru corpurile aflate în repaus (”numai ceea ce poate fi mişcat poate fi în repaus”) (Fiz. 221^b).Timpul este o mărime continuă (Fiz. 219^a12, 232^b25) spre deosebire de spaţiu, care în sensul de $\tau o \pi o \varsigma$ nu poate fi continuu în ansamblul său[2].

În privinţa mişcării Aristotel deosebeşte între mişcările naturale şi cele prin accident între care doar prima poate fi studiată din punct de vedere ştiinţific.

Mişcările naturale sunt cele ale corpurilor simple (pământ, apă, aer, foc) spre locurile lor naturale, i.e. pe verticală, în aceiaşi ordine, la care se adaugă şi mişcarea circulară a corpurilor cereşti în jurul pământului (care ocupă locul privilegiat din centrul Cosmosului).

Cauzele care animă aceste mişcări sunt grupate în patru timpuri: materiale, eficiente, formale şi finale; ele sunt ireductibile într ele , şi acţionează simultam şi interdependent, cea ce face ca privind rezultatul acţiunii lor, să se poată spune că este rezultatul unei singure cauze, care este numit $\varphi \upsilon \sigma \iota \varsigma$ (natura). Matematica, ştiinţa despre materia inteligibilis, nu se acomodează cu aceste concepte. Ea poate oferi cel mult descrierea unei părţi dintre proprietăţile mişcărilor, şi anume acelea care pot face obiectul unei abstracţiuni, prin care sunt puse în legătură cu obiecte ce ţin de materia inteligibilis. Astfel, în privinţa relţiei fizicii cu matematica, Aristotel respinge categoric posibilitatea unei matematizări a ştiinţei despre materia sensibilis[3].

Această atitudine s-a menţinut şi în Evul mediu catolic, mai ales prin intermediul filosofiei thomiste, conducând în perioada Contrareformei la atitudinea *antiprogresistă* cunoscută. Este important faptul că evenimentele care s-au produs la naşterea fizici moderne nu au determinat renunţarea, sau îndepărtarea de thomism.

Dimpotrivă, filosofia lui Thoma din Aquina a fost aceptată ca filosofie oficială a catolicismului. Potrivit Enciclopediei catolice, spaţiul este doar ”o entitate conceptuală (*ens rationis*), deşi nu este o simplă fantasmă, fiind extrasă din corpuri, care prin extensiunea lor sunt capabile să construiască spaţii reale. Expresia *ens rationis* este

---

[2]Observăm că în acest sens, spaţiul mecanicii clasice este construit după modelul timpului, şi nu invers.

[3]Pentru amănunte vezi:

David Ross, **Aristotle** , Methuen & Co., London 1971

Ioan Sturzu, **Sistemul fizicii aristotelice. O încercare de matematizare**, teză de licenţă susţinută la Universitatea din Bucureşti, Catedra de fizică teoretică şi matematică, 1991

Traducerile din Fizica sunt facute după :

Aristotle, **Works I**, Encyclopaedia Britannica Inc., London 1952

folosită în sensul de a sugera rolul intelectului omenesc în această construcţie. Spaţiul este conceput ca un receptacul care conţine corpurile. Astfel spaţiul este înţeles ca o cantitate noncalificată (unqualified quantity); aici *cantitate* desemnează doar multiplicitatea părţilor omogene din unitatea unui corp, este manifestarea unei esenţe, în simplă determinaţie formală. Spaţiul este mai mult decât un accident modal, este accidentul absolut prin excelenţă al unui obiect corporal.Asemănător aristotelismului, teologia catolică respinge ideea unei cantităţi goale, afirmând că este o contradicţie în termeni. Spaţiul nu este contradictoriu pentru intelectul uman; contradicţia apare în momentul în care i se atribuie existenţa în lumea reală. Spaţiul este tot atât de real şi de obiectiv ca şi lumea corporală , dar ca atare, el există doar în mintea omenească[4]. În privinţa noţiunii de *timp,* aceeaşi Enciclopedie *de fidae catholica* arată că, între cele doua direcţii de înţelegere , filososofia scolastica aduce o soluţie mediană: timpul este "parţial obiectiv, parţial subiectiv". El se manifestă concret în mişcările continue, dar mişcarea devine timp numai odată cu intervenţia minţii omeneşti. Definiţia aristotelică este păstrata integral: *numerous motus secundum prius et posteriorius.* Mişcarea, ca obiectiv distinctă de repaus, este ceva real, înzestrat cu continuitate (totuşi intelectul uman o împarte în părţi succesive relative la un prezent trecător); această continuitate este obiectul real al conceptului de timp. Indiferent de gradul său de obiectivitate timpul are unele proprietăţi definitorii: ireversibilitatea (pe care Kant o atribuie principului cauzalităţii, iar scolastica naturii proprii a mişcării concrete), aplicabilitatea la evenimentele acestei lumi etc. În privinţa infinităţii timpului, Thoma din Aquino acceptă posibilitatea teoretică ca timpul să nu aibă început[5].

Observăm că deşi caută să se depărteze de limbajul aristotelic, scolastica nu se depărtează deloc de matricea metafizică aristotelică. Această consecvenţă cu sine a scolasticii contemporane nu se datorează unei simple persistenţe în greşelile evului mediu catolic, ci are o natură mai adâncă, legată de depărtarea de spiritul patristic. Într-o analiză sumară, patristica este considerată o soluţie de echilibru între platonism şi aristotelism[6]. În realitate *opoziţia* dintre Platon şi Aristotel a fost inventată mult mai târziu, atunci când apusenii au început să recepteze operele filosofice ale antichităţii greceşti prin intermediul civilizaţiei arabe[7] 'In Bizanţ, unde

[4]**The Catholic Encyclopedia**, Volume XIV, by Robert Appleton Company, New York 1912, Online Edition 1999 by Kevin Knight, http://www.newadvent.org/cathen/14167a.htm

[5]ibidem http://www.newadvent.org/cathen/14726a.htm

[6]Ioanniis Zizioulas, Fiinţa eclesială, Editura Bizantină, Bucureşti1996, p.56

[7]Alain de Libera, **Cearta Universaliilor. De la Platon la sfârşitul evului mediu,** trad.rom., Editura Amarcord, Timişoara 1998, pp.8-13

moştenirea acestora s-a păstrat fără hiatus, aristotelismul nu este văzut ca o doctrină opusă platonismului, ci ca o dezvoltare a lui. Putem interpeta acest lucru în sensul moştenirii comune parmenidiene, ca definitorie pentru paradigma metafizică; în acest sens locurile în care se pare că cele două doctrine se opun nu sunt relevante. Plotinismul, cu dezvoltarea lui porfiriană, este astfel, o sinteză coerentă a platonismului cu aristotelismul, şi nu una imposibilă, cum a părut să o prezint apoi toată întâmplarea filosofică ce s-a numit "Cearta Universaliilor". Nu este întâmplător faptul că aceasta s-a iscat având ca pretext un pasaj din introducerea porfiriană la "Categorii"-le aristotelice: capitolul al şaptelea este intitulat $\Pi\varepsilon\rho\iota\ \tau\eta\varsigma\ \kappa\iota\nu o\nu\iota\alpha\zeta\ \tau\omega\nu\ \pi\varepsilon\nu\tau\varepsilon\ \varphi\omega\nu\omega\nu$ - "Despre caracterele comune ale celor cinci voci", care în traducerea latină optimă sună, " De comunitatibus omnium quinque universaliam", cu referire la conceptele de: *gen, specie, diferenţă, propriu, accident* care sunt esenţiale în construcţia logicii aristotelice[8].

Prin suprapunerea titlului original cu cel din traducerea latină, ar rezulta cel mai *primitiv* nominalism: universaliile sunt simple voci (vocalismul lui Roscelin). Ţinând însă cont de faptul că este vorba de o lucrare de logică pură, şi nu de metafizică, este acceptabilă şi explicaţia realiştilor, după care nu putem avea aici cuvântul - cheie al gândirii porfiriene. Astfel, episcopul de Lincoln Robert Grosseteste defineşte universalul ca existând în lucruri, în afara sufletului, ca o formă a realităţilor individuale.

"Unii susţin că universalul nu există decât în suflet sau în intelect şi nicăieri în altă parte. Este fals. Dinpotrivă universalul este în lucruri. De fapt, universalul este unul în mai multe lucruri aşa cum afirmă Aristotel în Analitica secundă, doar imaginea este în suflet"[9].

Doctrina sa este o sinteză între platonism (teoria Ideilor), aristotelism (teoria universalului în pluralitate) şi peripatetism (teoria Inteligenţelor). Odată cu Albert cel Mare avem o respingere directă a platonismului, dar a unui platonism mutilat, care nu poate face distincţie între universalul de comunitate şi cel de predicaţie[10].

Ucenicul acestuia, Toma din Aquino este cel care pare să-i continuie drumul prin deplatonizarea lui Aristotel. Pentru aceasta, el respinge în întregime teoria platonică a Formelor seperate şi teoria avicenismului latin potrivit căreia *intelectul agent* acţionează asupra sufletului realizând ceea ce se numeşte *ilumimare.* Thoma trebuie

[8]Ibidem, p.11

[9]Ibidem, p.245

Citat din **Comentarius in Posteriorum Analyticorum libros**, Florenţa, Olschki, 1981, p.141

[10]Ibidem, p.254

să pună în loc justificarea modului prin care cunoaşterea umană este dependentă de senzaţie, păstrând însă toată dimesiunea aprioricä a cunoaţerii. Empirismul său se bazează pe idea aristoteliană a aprehendării *quiddităţilor* (naturii proprii a lucrurilor). În privinţa universaliilor, Toma reia, distincţia *ante rem* - universalul cauzaţiv, *in re* - cel predicativ (natura comună existentă în lucruri) şi *post rem* - cel abstras din lucruri, reducând-o la cea între *modum partis* şi *modul totius*, care ar corespunde, conform cu Libera, la cea aristolelică între $\lambda o \gamma o \varsigma - \mu o \rho \varphi \eta$ şi $\lambda o \gamma o \varsigma$-formulă[11].

Scopul lui Thoma este, însă, antropologic, el urmărind respingerea dualismului, pentru care găsea ca vinovat pe Platon[12]. Aristotelismul, cu neutralitatea sa aparentă, apărea ca singura cale acceptabilă, desigur în cadrul paradigmei metafizice. Thoma procedează prin eliminare, arătând că universalitatea nu se potriveşte nici esenţei luate în sine şi nici esenţei după fiinţa pe care o are în singulare, ci doar esenţei după fiinţa pe care o are în intelect. De aici rezultă teza thomistă: natura în suflet este în acelaşi timp universală şi singulară, i.e. un concept este singular în sine, şi universal în măsura în care este al mai multor lucruri[13].

Respingnd vocaţia universală a esenţei în sine, Thoma loveşte de nulitate argumentul ontologic, care presupune implicit pe *ens a se*. Prin aceasta Thoma, nu părăseşte însă paradigma metafizică, pentru că nu renunţă la ideea necesităţii argumentelor raţionale privind existenţa lui Dumnezeu. *Empirismul* său constă în încercarea de a pune în lumină structura $\lambda o \gamma o \iota$-că a creaţiei, dar demersul său nu este unul de tip patristic, pentru că nu pune accent pe necesitatea despătimirii, ca propedentică la cunoaşterea prin făpturi. În loc să descrie calea spre Dumnezeu, el preferă să ne prezinte rezultatul particular al căutărilor sale, neîndoielnic autentice[14].

Într-o analiză pertinentă a thomismului Mircea Vulcănescu prezintă argumentele pe care acesta le aduce pentru existenţa lui Dumnezeu: 1)pentru că *omne moves movetur* ajungem cu necesitate la existenţa unui *primum movens*; 2)de la faptul că nici o fiinţă nu poate fi *causa sui* (în sensul cauzei eficiente) se ajunge la *causa prima*; 3)de la contingenţa lucrurilor, la necesitatea fiinţei necesare, *ens a se necessarius*; 4)de la iererhia conceptelor corespunzătoare esenţelor după fiinţa din intelect, la conceptul esenţei supreme; 5)de la rânduiala lucrurilor (structura $\lambda o \gamma o \iota$-că) la Rânduitorul lor

---

[11]Ibidem, pp.279-280

[12]Ibidem, p.267

[13]Ibidem, pp.284-285

[14]Rugat de ucenicii săi să-şi comenteze textele, Thoma le spune: ”Astfel de lucruri mi-au fost dezvăluite, fraţilor, încât toate acestea îmi par a nu fi decât paie şi vânt”. Citat în:

Mircea Vulcănescu, **Posibilităţile filosofiei creştine**, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 92.

(Logosul)[15].

Rezultă de aici că, din nou, nu a fost întâmplător faptul că structura $\lambda o \gamma o \iota$-că experiată de către Thoma a coincis cu cea aristotelică, în care au fost forţate adevărurile de credinţă creştine. Edificiul său grandios este mort, după cum o exprimă şi cuvintele sale, citate de M. Vulcănescu. Este mort nu doar în comparaţie cu Adevărul dumnezeiesc, ci pentru că este izolat de acesta.

Catolicismul a impus această viziune mutilantă despre lume, probabil pentru faptul că era singura în care adevărurile de credinţă puteau subzista măcar formal, în limitele paradigmei metafizice. Iar nevoia de metafizică ţine de *imperialismul* său în raport cu Cetatea pământească.

Deşi considerat de folosofi un realist moderat, Thoma a fost în realitate unul extermist, pentru că teza "Aristotel aici, iar Platon în cer", nu lasă loc nici unei posibilităţi de dialog între cele două baricade ale filosofiei medievale.

Această încercare de unire[16] forţată între realism şi nominalism nu a rămas fără răspuns pentru că *furia nominalistă* din secolele următoare poate fi considerată o reacţie la filosofia thomistă. Astfel, discipolul lui Robert Grosseteste, călugărul franciscan, Roger Bacon, contemporan şi adversar a lui Thoma, este în general considerat părintele ştiinţei experimentale. El afirmă că "nu putem cunoaşte nimic din lucrurile acestei lumi dacă nu stăpânim matematica", sau: "raţionamentul nu dovedeşte nimic, totul depinde de experienţă", *profeţind* că în lupta cu antihristul, Biserica va trebui să folosească potenţialităţile pe care le oferă ştiinţa experimentală: nave fără vâsle, vehicule automobile, maşini zburătoare, submersibile, poduri suspendate, instrumete de citit la distanţe mari (vezi www-ul) etc. Continuând cercetările de optică ale maestrului său, construieşte instrumente optice (microscop, telescop, cameră obscură)[17][18]. Împotriva acestui spirit profetic, Bacon a promovat, în astronomie, principiul "salvaţi fenomenele"[19]..

Augustinianul Petrus Hispanus, devenit papa Ioan XXI, obţine condamnarea, în 1277, la Universitatea din Paris a aristotelismului arab, dar şi al celui thomist. Cel

[15]Ibidem, pp.75-81

[16]Era o epocă a unirilor forţate. Pe cea religioasă de la 1274, Thoma din Aquino nu a mai ocupat-o.

[17]**Istoria generală I** ..., op.cit., p.609

[18]Roger Bacon s-a adersat papei Clement al IV-lea în 1267, arătândui necesitatea unei reforme a calendarului. Între 1318 - 1344 Jean le Murs, studiind eclipsele, determină cu precizie momentele echinocţiilor şi solstiţiilor. În 1345, la cererea papei Clement al VI-lea (de la Avignon), scrie un tratat în care preconizează măsurile ce vor fi luate în 1582 de către papa Grigore al XIII-lea.

[19]Ibidem, p. 614

care s-a ocupat de această condamnare a fost episcopul de Paris Etienne Tempiere; între cele 219 de doctrine cenzurate de acesta intră şi respingerea aristotelică a mişcării inerţiale . Am văzut mai sus că idea mişcării inerţiale nu îi era străină lui Aristotel, ci aceasta nu era acceptabilă din cauza constrângerilor *theoretice*. Aici Alexandre Koyre polemizează cu Pierre Duhem, care susţine în "Sistemul lumii" : "dacă ar trebui să atribuim ştiinţei moderne o dată de naştere, am alege, fără îndoială: 1277... Înţeleasă ca o condamnare a necesitarismului elen, această condamnare îi va conduce pe unii teologi să afirme ca posibile, în virtutea atotputerniciei lui Dumnezeu, poziţii ştiinţifice sau filosofice care tradiţional, erau considerate imposibile în virtutea esenţei lucrurilor. Permiţând experimente mintale noi, noţiunea teologică de Dumnezeu cu putere nemăsurată a eliberat spiritele din cadrul finit în care gândirea elenă închisese universul." Koyre susţine că prin această poartă deschisă nu a pătruns nimeni[20]. În schimb el consideră că evoluţia spre ştiinţa modernă a fost un proces foarte lent în care identifică etape importante: a) nominalismul parizian cu Jean Buridan şi teoria impetusului (izvorâtă, se pare, din discuţiile scolastice legate de virtutea supranaturală care se transmite Sfintelor de către un instrument extern)[21]; b) Copernicus, cu modelul naiv al sistemului heliocentric; c) Giordano Bruno[22], văzut ca un mare vizionar, care printr-o intuiţie genială a descoperit că sistemul heliocentric este compatibil numai cu un Univers deschis şi infinit, în care Pământul este o planetă oarecare, a cărei mişcare în univers este de aceeaşi natură cu cea a unei corăbii pe mare. Trecând însă de această comparaţie, Bruno se opreşte la teoria impetusului, care, se ştie, nu este suficientă pentru întemeierea fizicii moderne. d) Kepler - cel care aduce soluţia prin care sistemul heliocentric reuşeşte să ofere predicţii superioare celor oferite de sistemul ptolemeic, anume traiectoriile eliptice ale planetelor. Deşi este cel care introduce termenul de *inerţie*, el o face numai cu referire la rezistenţa opusă mişcării. e) Galileo Galilei[23], întemeietorul fizici moderne. Cartea fundamentală este " Dialog asupra celor două mari sisteme ale lumii", apărută în 1638 cu binecuvântarea papei Urban VIII. Sunt descrise aici două concepte fundamentale, anume compunerea mişcărilor independente şi cel al mişcării inerţiale. Pentru ilus-

[20]Ibidem, pp. 618-619

[21]Ibidem, p.627

[22]Ereticul paniteist condamnat, în pofida retractărilor sale, la ardere pe rug. Emulii scientismului triumfător au făcut din el un *martir* al ştiinţei în lupta cu *obscurantismul*, chiar dacă motivaţia acestei crime judiciare a fost doar de ordin religios

[23]Alexandre Koyre, **Galilei şi Revoluţia ştiinţifică** din secolul al XVII-lea, trad. rom. Valentin Mureşan, în "Mica Bibliotecă Evrika", Bucureşti 1987, pp.5-12

trarea lor, Galilei a folosit un instrument care urma să fie fundamental în dezvoltarea conceptuală a fizicii: experimentul imaginar. Koyre vede aici o influenţă platonică , iar în victoria ştiinţei moderne el vede victoria lui Platon asupra lui Aristotel. *Cartea naturii este scrisă în limbaj geometric*[24] ("Cei care nu cunosc geometrie să nu intre" - deviza Academiei platonice). Descifrarea acestei *cărţi* presupune însă eliminarea complexităţii interdependenţelor dintre corpurile individuale. Acest lucru se poate face în două moduri: a) unul este ceea ce înţelegem astăzi prin experiment, anume o observaţie asupra naturii în care fluxul natural al informaţiei de la simţuri (sau aparate) la intelect este întrerupt de anumite filtre[25], care o structurează şi permit repetarea observaţiei în condiţii similare de un număr indefinit de ori; b) al doilea mod corespunde direct gnoseologiei platonice: experimentul imaginar, spre deosebire de cel practic, nu este constrâns de realizabilitatea concretă a *filtrelor de informaţii*. Importanţa lui este subliniată de pensonajul Salviati al Discursului: "nu [am făcut nici o experienţă] şi nici nu am nevoie să fac, şi pot afirma fără nici un fel de experienţă că lucrurile stau aşa, deoarece ele nu pot sta altfel"[26]. Scopul experimentului imaginar este acela de a realiza o analiză concetptuală, iar *siguranţa* lui Salviati nu vine dintr-un dogmatism similar celui profesat de Simplicio, ci din armonia sistemului conceptual obţinut, armonie similară $\varepsilon\iota\delta\varepsilon$-lor platonice.

III.2 Metoda newtoniană

Mai sus am văzut că, cea ce a făcut antichitatea elenistică să se adopte sistemul fizicii aristotelice au fost constrângerile *theoretice* specifice structurii $\lambda o\gamma o\iota$- ce lipsite de perzenţa Logosului Întrupat. Cantonarea în acest sistem timp de şaisprezece secole după Întrupare s-a datorat unor conjuncturi istorice: în perioada patristică şi apoi până la Schisma catolică, creştinii au avut, categoric, ceva mult mai important de făcut. Ceea ce le-a permis apologeţilor scientismului triumfător să vorbească despre *Evul mediul întunecat*. Mai târziu, concomitent cu implicarea unor ierarhi în politică, monahii aflaţi sub ascultarea lor au început să fie preocupaţi într-un mod special de cunoaşterea lui Dumnezeu prin făpturi. Depărtarea de spiritul patristic i-a determinat

[24] Ibidem, pp.11-12

Afirmaţie făcută în "**Saggitore**" (1623)

[25] Izolarea sistemului de exterior, compensarea influenţelor exterioare atunci când ele sunt cunoscute, compatibilizarea informaţiei cu bagajul conceptual cu care lucrează intelectul.

[26] Ibidem, loc.cit.

să caute realizarea Reveleţiei naturale cu orice preţ, prin utilizarea unor metode cognitive care să asigure *certitudinea*, independent de Revelaţia supranaturală, dar cu condiţia care rezultatele primeia să nu contrazică deloc, sau până la o măsură acceptabilă[27] adevărurile Revelaţiei supranaturale.

Aceste metode existau deja şi aveau în acel timp o utilitate juridică, alcătuind tipul de investigaţie inchizatorial[28].

Experimentul ştiinţific modern este construit după o structură similară. Se pleacă de la modelul teoretic (care poate fi explicit sau implicit) şi se structurează întrebările conform cu acest model. Dispozitivul experimental este construit astfel încât să poată pune aceste întrebări. El realizează filtrajul selectiv al informaţiei, despre care am vorbit mai sus, şi poate fi repetat în principiu, de un număr indefinit de ori. În funcţie de răspunsul realităţii la aceste întrebări modelul este aceptat provizoriu sau este respins. În cazul respingeri se caută modificarea modelului *în paşi mici* sau este necesară o modificare structurală, în aparatul conceptual (care poate fi operată cu ajutorul experimentelor imaginare). Acest algoritm este cunoscut ca modelul popperian al teoriilor ştiinţifice[29]. Condiţia teoretică esenţială pentru funcţionarea acestui algoritm este ca modelele să fie *deschise* spre falsificare, sau, în imaginea filtrelor de informaţie, acestea să nu filtreze tocmai posibilele răspunsuri negative. Afirmaţiile care nu permit, în cadrul modelului, falsificarea se numesc *afirmaţii ad-hoc*.

De la Galilei la Newton nu a existat o trecere directă şi aceasta pentru că "bunul Galileu [...] cu multă trudă matematică a susţinut reintroducerea calităţilor oculte", după cum susţinea Roger Cotes, editorul celei de a doua ediţi a monumentalei lucrări: Philosophiae Naturalis Principia Mathematica[30]. Drumul a trecut prin preo-

[27]Thoma acepta idea că rezultatele ştiinţei pot contrazice provizoriu adevărurile Revelaţiei, pornind de la conştiinţa precarităţii gnoseologice a ştiinţei profane: nici o legătură aici cu doctrina dublului adevăr.

[28]Potrivit acestuia o persoană acuzată de exemplu de erezie, sau ca practică vrăjitoria, trebuie chestionată conform cu un set de întrebări stabilite pe baza prezumţiei de vinovăţie, pentru că viclenia diavolului care îl posedă pe acuzat nu poate fi biruită de cât în acest fel. Totul are în spate ipoteza implicită că Dumnezeu lucrează în lume numai prin intermediul unor organe specializate cum este tribunalul eclesiastic. Aceiaşi neîncredere în Providenţă îl face, după cum am văzut pe Roger Bacon să dorească inventarea acelor maşinări (de care însă, oamenii antihristului, la rândul lor, nu s-au sfiit deloc să profite).

[29]Vezi: Karl Ropper - **Logica cercetării,** Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti 1981

[30]Isaac Newton, **Principiile matematice ale filosofiei naturale**, traducere din latină de Victor Marian şi Victor Vâlcovici, Editura Academiei Române, Bucureşti., 1956, p. 20

tul francez Pierre Gassendi; antiscolastic şi anticartesian, părintele Gassendi numeşte *spaţiul* " simplă capacitate de primire a lucrurilor" şi îl descrie ca fiind "imens, imobil, necorporal şi necesar", iar timpul este "nelimitat, necorporal şi necreat"; mişcarea este o simplă trecere dintr-un loc în altul şi are ca motor activitatea cu care este înzestrată materia, (alcătuită din atomii democritieni). Matetria este, spre deosebire de timp, creată de Dumnezeu. Greutatea nu este, ca la Galilei o calitate ocultă a corpurilor, ci o acţiune a pământului asupra corpurilor (pe ca şi-o imaginează ca dată de un lanţ invizibil de particule). În 1640 realizează cu succes experimentul legat de independenţa mişcărilor, (ceea ce mai târziu se va numi principiul relativităţii) care potrivit lui Galilei nu era realizabil practic din cauza rezistenţei aerului . Este primul care enunţă în forma pozitivă principiul inerţiei: un corp situat în "spaţiile imaginare", deci sustras oricărei acţiuni externe va rămâne mereu în repaus, iar dacă o cauză oarecare îl va scoate din starea de repaus el se va deplasa cu o mişcare uniformă şi fără sfârşit[31].

Cotes delimitează "filosofia experimentală" de scolastică ("un limbaj filosofic") şi cartesianism ("o fabulă") arătând că aceasta foloseşte "o metodă dublă analitică şi sintetică". Analiză corespunde filtrării informaţiei, iar sinteza este operaţiunea epistemologică de afirmare a corectitudini teoriei; "forţele naturii şi legile cele mai simple ale forţelor le deduc prin analiză, *din unele fenomene alese*, de unde apoi scot prin sinteză constituţia celorlate"[32].

Polemizând cu *fabulele cartesianismului*, Cotes arată că, indiferent dacă afirmă sau nu rolul lui Dumnezeu în lume, cartesianismul este marcat de un ateism funciar, pe care-l descrie în cuvintele "mocirlele murdare ale turmei necurate". Cartesienii " visează că toate sunt guvernate de soartă, nu de providenţă; că materia a existat din totdeauna şi pretutindeni prin necesitatea naturii sale fiind infinită şi eternă ". Cotes punctează mai departe ceea ce noi am numit apartenenţa la paradigma metafizica a cartesianismului: materia " va fi şi nemişcată, căci dacă în mod necesar s-ar mişca într-o direcţie determinată, în mod necesar s-ar mişca şi în altă direcţie... ". Respingerea cartesianismului se bazează, în fond, pe respingerea ateismului şi a metafizicii, " lumea distinsă prin cea mai frumoasă varietate a formelor şi a mişcărilor, nu s-a putut naşte în nici un caz de cât prin voinţa u totul liberă a lui Dumnezeu ca toate le prevede şi le guvernează " ," excelenta operă a lui Newton se prezintă ca o cetate foarte întărită

[31]Cf. P. Gassendi, **Opera omnia** , Sttutgard 1964, citat în **Istoria Generala II**...op.cit.,p. 268-269

[32]**Principiile...** , op.cit. p.14

împotriva atacurilor ateiştilor: căci nu vei putea lua mai bine din alt loc, decât din această tolbă, săgeţile împotriva hoardei necredincioase ”[33].

Newton introduce spaţiul şi timpul absolut în Scolia la ”Definiţii” (capitolul introductiv la *Principia*). ”Timpul absolut adevărat şi matematic, în sine şi după natura sa, curge în mod egal fără nici o legătură cu ceva extern...”. ”Timpul relativ este acea măsură sensibilă şi externă a oricărei durate determinată prin mişcare, care se foloseşte de obicei în loc de timpul adevărat”. ”Spatiul absolut, considerat în natura sa, fără nici o relaţie cu ceva extern, rămâne totdeauna asemenea şi imobil. Spaţiul relativ este o măsură sau o parte mobilă a celui absolut, care se relevă simţurilor noastre prin poziţia sa faţă de corpuri”. Despre loc spunem că este ”partea spaţiului şi nu poziţia corpului, sau suprafaţa înconjurătoare” (cu referire la definiţia aristotelică $\tau o\pi o\varsigma$-ului)[34].

Cea mai importantă dezvoltare a mecanicii newtoniee din secolul următor (al XIX-lea) a fost cea datorată lui Lagrange. Acesta a obţinut toate axiomele teoriei newtonine plecând de la un principiu unic, numit ”principiul minimei acţiuni”, care oferă *reţeta* pentru identificarea mişcării reale a unui sistem fizic, pornind de la toate mişcările imaginabile. Un lucru foarte important este acela că o teoremă matematică demonstrată la începutul secolului trecut (datorată matematicienei Emmy Noether) permite obţinerea celor mai importante teoreme ale mecanici newtoniene, plecând de la principiul lui Lagrange şi de la proprietăţile de omogenitate a spaţiului şi timpului. Astfel, din omogenitatea timpului rezultă conservarea energiei, iar din omogenitatea spaţiului rezultă conservarea impulsului. În general, teorema Noether arată că toate legile de conservare ale unor mărimi fizice (numite, deobicei, legi ale fizicii) pot fi deduse plecând de la o anumită structură sau configuraţie spaţio - temorală). În aceste condiţii dacă spaţiul şi timpul sunt aşa cum susţine Newton, atunci legile fizicii sunt, categoric, absolute la rândul lor.

În general, caracterul absolut al spaţiului a fost legat de existenţa unui mediu material subtil, considerat responsabil pentru propagarea în *vid* a luminii, mediu numit în tradiţie aristotelică eter. Newton, însă, nu a luat în discuţie nicăieri în *Principia* posibilitatea existenţei acestuia (de altfel a susţinut o teorie corpusculară a luminii, care făcea inutilă ipoteza eterului). Absolutitatea spaţiului şi timpului (”considerate în sine şi fără relaţie cu ceva extern”) sunt, pentru Newton condiţii necesare pentru atributul de $\Pi\alpha\nu\tau o\kappa\rho\alpha\tau\omega\rho$ al lui Dumnezeu aşa cum rezultă din

[33]Ibidem, p. 22-23

[34]Ibidem, p. 30-31.

Scolia generală la *Principia*. Această Scolie este o adevărată lecţie de teologie a Revelaţiei naturale.

Dacă sistemul lumii, aşa cum apare în *Principia* are aparenţa unui sistem determinist, totuşi, acesta merge numai până la "condiţiile iniţiale" : în legătură cu planetele spune: ele "vor persevera pe orbitele lor prin legile gravitaţiei, dar poziţia iniţială regulată a acestora nu ar fi putut-o câştiga prin aceste legi". Armonia sistemului solar cu planetele şi sateliţii săi, cu cometele pasagere "nu ar fi putut să se nască decât din mintea şi puterea unei fiinţe inteligente şi puternice"[35].

Dar Newton nu se referă numai la Creaţie, ci şi la faptul că Dumnezeu guvernează această creaţie: "acestea toate le guvernează nu ca sufletul lumii, ci ca Domnul universului [...] $\Pi\alpha\nu\tau o\kappa\rho\alpha\tau\omega\rho$". Mult discutatul deism a lui Newton nu poate fi împăcat cu convingerea lui în privinţa realităţii Providenţei. Atributele lui Dumnezeu pe care el le recunoaşte în Creaţie sunt: Dumnezeu este adevărat, este viu, inteligent şi puternic; nu este eternitate şi infinitate, ci etern şi infinit; nu este durată şi spaţiu, ci durează şi este de faţă; Dumnezeu este unul şi acelaşi Dumnezeu totdeauna şi pretutindeni, omniprezenţa lui nu este numai virtuală, ci şi substanţială. În El sunt cuprinse şi se mişcă toate, dar fără afecţiune reciprocă[36].

Pe Dumnezeu "îl cunoaştem numai prin proprietăţile şi atributele Lui şi prin structurile foarte bune şi foarte înţelepte ale lucrurilor şi prin cauzele finale admirându-L din cauza perfecţiunilor". Îl adorăm, însă, ca slujitori..." Dumnezeu fără stăpânire, providenţă şşi cauză finală nu este decât fatalitate şi natură"[37]. S-a discutat mult despre antitrinitarismul lui Newton. Mohr identifică o astfel de atitudine într-o scrisoare de exegeză biblică, dar sovieticul Vavilov găseşte aici consecinţe ale atitudinilor sale politice anticatolice[38]. Dacă acest " arianism " newtonian a fost o convingere de bătrâneţe, căpătată ca urmare a intenselor "studii biblice", problema merită studiată diacronic, ţinând seama că *Principia* este o operă elaborată în tinereţe.

Într-o serie de cărţi fizicianul Max Jammer identifică în conceptele fizice new-

---

[35]Ibidem p. 416

[36]Ibidem p. 417

Aici Newton explică în notă că nu este vorba de panteism : citează din "cei vechi " şi din Sfânta Scriptură, arătând apoi că " idolaţrii credeau însă în mod greşit că Soarele, Luna şi stelele, sufletele oamenilor şi alte părţi ale lumii sunt părţi ale supremului Dumnezeu şi deci trebuie venerate.

[37]Ibidem p. 419

[38]Vezi ibidem p.481

toniene (spaţiu, timp, inerţie) o origine iudaică[39]. Desigur, gândul nu trebuie să mearg chiar aşa de departe... Această similitudine se poate datora creştinismului, mai exact mutaţiei ontologice care s-a produs în lume prin Întrupare. Ceea ce la poporul iudeu fusese primit prin Revelaţia profetică supranaturală, creştinii au văzut din făpturi, după Întrupare.

III.3 Fizica secolului al XX-lea

Newton încheie *Principia* cu o frază *profetică*: "ar fi locul să adaug câte ceva despre spiritul subtil ce pătrunde prin corpurile grosolane şi se ascunde în ele: prin forţa şi acţiunile cărora particulele corpurilor se atrag recipreoc la distanţe minime [...] şi corpurile electrice acţionează la distanţe mai mari [...] şi lumina este emisă, se reflectă, se refractă şi se difractă [...] şi orice senzaţie se excită [...] prin vibraţiile propagate prin firişoarele solide ale nervior, de la organele externe ale simţurilor la creier şi de la creier la muşchi. Dar acestea nu se pot expune în puţine cuvinte; şi nici nu avem material exprimental suficient... "[40].

În următorii 150 de ani, filosofia experimentală, devenită între timp fizică, avea să urmeze strâns acest program newtonian şi să obţină teoria electromagnetismului clasic, elaborată de către J. C. Maxwell şi confirmată experimental la sfârşitul secolului al XIX- lea. De aici însă, lucrurile au început să se complice în privinţa imaginii newtoniene asupra lumii. Cu tot entuziasmul lui Cotes, teoria newtoniană fusese rapid îmbrăţişată şi de către " hoarda necredincioasă ", mai exact reprezentaţii ateismului scientist[41], astfel că August Comte, la mijlocul secolului al XIX-lea periodiza istoria omenirii după cele trei paradigme dominante (succesiv): cea religioasă urmată de cea metafizică şi încheiată cu cea ştiinţifică. Era epoca scientismului triumfător. Şi ca orice turn Babel el avea să se năruie sub povara propriei greutăţi. În momentul în care tehnica experimentală a atins anumite limite, au apărut neconcordanţe între predicţiile teoretice şi rezultatele experimentale, care nu mai puteau fi anulate prin modificări mici ale modelului. Astfel, la viteze foarte mari principiul relativităţii mişcării părea să nu mai funcţioneze; de asemenea, deşi fizica statistică reuşise să

[39] Max Jammer, **Conceps of Space**, Cambridge, Harvard University Press, 1954

Idem, **Concepts of Mass in Classical and Modern Physics**, Cambridge, Harvard University Press, 1961

[40] **Principiile..**.op.cit., p. 419

[41] E bine cunoscută replica marchizului de Laplace dată lui Napoleon: "nu avem nevoie de această ipoteză ", cu referire la Dumnezeu.

explice comportamentul termodinamic al sistemelor fizice pornind de la ipoteza structurii atomice a materiei, totuşi la energii foarte mici predicţiile teoretice nu erau confirmate. Rezolvarea acestor probleme a "urmat" programul popperian, prin construirea a două teorii ştiinţifice noi, anume Teoria relativităţii şi Teoria cuantică. Într-o reconstrucţie logică a acestora, se constată că la baza lor stă exact conceptul de *experiment ştiinţific* care a trebuit rafinat printr-o analiză operaţională. Astfel, măsurătorile poziţiei, timpului, vitezei nu se pot defini în orice situaţie ca o comparaţie a mărimii respective cu etalonul, ci în acele cazuri, definiţia operaţională a măsurătorii trebuie să cuprindă elemente esenţiale ale teoriei care trebuie confirmată prin măsurătorile respective; acuzaţia de *petitio principii* este deci la îndemână. Şi dacă această obiecţie poate fi respinsă la nivel epistimologic (vezi reconstrucţia axiomatică a teoriei cuantice realizată de către Günter Ludwig[42]) la nivel ontologic ea ramâne valabilă. Rezultă de aici faptul că teoriile moderne ale fizicii nu-şi pot revendica decât o valoare epistemologică şi nu una ontologică. Astfel, în cazul teoriei relativităţii restrânse, cheia de boltă este faptul că viteza luminii este aceeaşi, indiferent de referenţialul în care ar fi măsurată. Dacă nu ar exista rezultatul experimental palpabil al finitudinii acestei viteze, am avea aici o definiţie a infinitului. Dar dacă înţelegem infinitul mai degrabă ca expresia unei neputinţe conceptuale, decât ca un obiect matematic concret, atunci viteza luminii este în acest sens infinită[43]. În cazul teoriei cuantice *neputinţa conceptuală* se reflectă atât în structura probabilistă a teoriei[44], cât şi în ceea ce se numeşte "principiul de incertitudine al lui Heisenberg, potrivit căruia există o limită a preciziei cu care pot fi măsurate simultan anumite perechi de mărimi fizice. Se pare, însă, că avem de-a face cu neputinţa de a conceptualiza mărimile fizice de tipul spaţio-temporal în cazul a ceea ce numim *microparticule*.

Din punctul de vedere al credinţei creştine, caracterul non-ontologic al acestor teorii este foarte important, pentru că, se ştie, imaginea asupra lumii pe care ele o oferă, este în divergenţă cu cea patristică, pe care am încercat să o sintetizăm în

[42]Günter Ludwig, **Foundations of Quantum Physics**, Springer Verlag, Berlin 1981

[43]În teoria relativităţii există o mărime care exprimă acest lucru, anume o parametrizare a vitezei, dată de expresia $\chi = arcth\frac{v}{c}$. Această mărime devine infinită atunci când viteza v se apropie de viteza luminii c, iar compunerea relativistă a vitezelor (diferită de cea galileană) este echivalentă cu compunerea galileană a parametrilor χ. Un alt exemplu în acest sens este din termodinamica axiomatică, unde temperatura absolută este definită natural ca $-\frac{1}{T}$, unde T este temperatura absolută definită *tradiţional*. Aici, ceea ce numim zero absolut considerat ca o temperatură inaccesibilă, corespunde la $-\infty$ deci inaccesibilitatea este evidentă.

[44]Este vorba de un caracter intrinsec, nonsubiectiv al probabilităţii

prima parte a acestei teze.

Astfel, două din consecinţele teoriei cuantice sunt posibilitatea *teleportării* (transportarea instantanee a unui sistem fizic într-un alt loc din spaţiu) şi a *autodinamicii* (călătoriile în timp). Acestea nu sunt chestiuni exotice, extrapolări ale teoriei dincolo de domeniu de validitate verficat, ci consecinţe ale teoriei verificate experimental. În aceste cazuri, ceea ce separă apele între epistemic şi ontologic este principiul de individuaţie: *teleportarea* realizată experimental constă în distrugerea unei particule cuantice într-o regiune din spaţiu, şi producerea uneia identice, aflată în aceeaşi stare cuantică, într-o altă regiune spaţială; indiscernabilitatea cuantică[45] ne permite să vorbim de o individuaţie slabă potrivit căreia este vorba de aceeşi particulă, care a suferit o *teleportare*[46]. Ontologicul, însă, nu poate fi *degrevat* de varianta tare a principiului individuaţiei. Atât timp cât fizica modernă nu revendică un caracter ontologic tare pentru aparatul său conceptual nu apar paradoxuri. Altfel, vorbim despre *pisica lui Schrödinger, prietenul lui Wigner, paradoxul gemenilor* (pentru teoria relativităţii), *startrack*, etc.

După cum am văzut, structura $\lambda o\gamma o\iota$-că a creaţiei are toate caracteristicile unei structuri holiste. Dar în acest caz *unitatea* care este dată de Logos (şi nu de o simplă *ordine înfăşurată*) este una încă potenţială atât cât suntem sub timp. Pericolul teoriilor holiste ale fizicii constă în aceea că susţin că *ordinea implicată* este actuală, deci rolul omului de *Mediator* între pământ şi cer ar fi anulat.

O altă problemă delicată de la interferenţă teologie-fizică este cea a teoriilor de tip Big-Bang ale universului timpuriu. Paternitatea ideii Bing-Bangului este atribuită părintelui Georges Lemaître, abate şi profesor de matematică la Universitatea din Bruxelles, la începutul secolului al XX-lea[47]. El a pornit de la constatarea exper-

---

[45]Proprietatea microparticulelor identice de a nu putea fi deosebite între ele ("etichetate") prin nici un procedeu experimental. Principiul de individuaţie nu este operaţional în teoria cuantică, ceea ce este evident şi din fenomenul de nonseparabilitate, care constă în realizarea unui tip de corelaţii între două sisteme cuantice care interacţionează, corelaţii care permit interpretarea potrivit căreia cele două sisteme formează un întreg ($o\lambda o\nu$), chiar dacă ele sunt separate spaţial şi nu mai pot interacţiona. În avalanşa (re)interpretărilor se ajunge la *holism* ca principiu universal. Din păcate, din punctul de vedere al epistemologiei popperiene, aceasta nu înseamnă decât introducerea unor ipoteze ad-hoc. Este cazul teoriilor de tip *new-age* ale lui David Bohm şi Fritjof Capra bazate pe cercetările unor Jack Serfatti şi Karl Pribran (vezi: Bruno Wurtz, **New Age**, Editura de Vest, Timişoara, 1992, pp. 167-184)

[46]De aici până la teleportarea sistemelor macroscopice nu ar mai fi decât o chestiune strict tehnică, deci sofismul prin care holismul comportării cuantice devine un holism universal, este incheiat.

[47]Nicolae Ionescu Pallas, **Relativitate generală şi cosmologie**, Editura Ştiinţifică şi Enciclo-

imentală a unei modificări în spectrul radiaţiilor electromagnetice provenite de la stelele îndepărtate, modificare ce poate fi pusă în legătură cu o îndepărtare reciprocă a galaxiilor, cu un fenomen de expansiune globală a Universului (expansiunea Hubble); acesta ar putea fi urmarea unei explozii iniţiale, identificabilă tocmai cu Creaţia lumii din nimic, în timp. Teoria părintelui Lemaître a fost desconsiderată mult timp, până când în 1965 s-a produs o altă constatare experimentală (anume descoperirea existenţei unui fond de radiaţie electromagnetică cosmică izotropă, a cărei sursă nu pare a putea fi decât o astfel de explozie primordială). În cosmologie a avut loc atunci o *revoluţie copernicană*. Cartea lui Steven Weinberg "Primele trei minute ale Universului"[48] prezintă marelui public, în forma unui scenariu cinematografic, teoria care se închegase deja şi fusese acceptată de marea majoritate a cercetătorilor implicaţi în cosmologie. Conform acestui model, aşa numitele *găuri negre*, în care structura spaţio-temporală a teoriei relativităţii generale colapsează într-o singularitate (un cuvânt mai elegant pentru infinit), şi care se pare că există în univers (într-un număr care nu poate fi apreciat), sunt de aceeaşi natură cu singularitatea de la Big-Bang. În 1981 Stephen Hawking (cel care împreună cu Roger Penrose a creat aparatul matematic necesar studiului acestor singularităţi), invitat la Vatican de noul *Sfânt Oficiu* pentru a susţine, împreună cu toată lumea, teoria Big-Bangului, nu a găsit nimic mai bun de prezentat decât rezultatele pe care tocmai le obţinuse, şi care puneau într-o dificultate principială această teorie[49].

Noul model Hawking avea să fie definit în curând: timpul natural, cel cu care fizica funcţionază optim, este obţinut din timpul obişnuit prin înmulţire cu factorul imaginar. În acest fel *timpul natural* este de aceeaşi calitate cu spaţiul, împreună alcătuind o varietate hipersferică într-un spaţiu euclidian cu cinci dimensiuni. În acest model singularitatea Big-Bangului este ocolită, dar el nu funcţionează decât în ipoteza că la momentul iniţial a existat un zero al entropiei (care este măsura dezordinei), iar aşa zisa evoluţie nu este decât expresia creşterii universale a entropiei (care se încheie intr-un Big Crunch, dar în care entropia, deci şi dezordinea lumii, devine infinită).

pedică, Bucureşti1980, p.46

[48]Steven Weinberg, **Primele trei minute ale Universului**, Editura Politică, Bucureşti 1984

[49]Stephen Hawking, **Scurtă istorie a timpului**, Editura Humanitas, Bucureşti 1994, p.168

IV

Concluzii

Un model al lumii care trebuie să sfârşească inevitabil în cel mai mare haos imaginabil este inacceptabil în Creştinism. Din păcate nu sunt prea multe şanse ca Hawking să se fi înşelat în acest aspect. Oricât ar fi de puternică dorinţa noastră ca fizica să susţină un model de univers asemănător celui în care noi credem, e foarte important să ţinem seama de toate amămănuntele. Nu ne putem permite îngăduinţa de a spune: " singurul lucru care s-ar putea reproşa [...] ar fi un uşor panteism ştiinţific "[1].

Se pare că, deocamdată, singurul model al fizicii care nu conduce la concluzii aberante din punct de vedere al Revelaţiei supranaturale, este modelul fizicii newtoniene. Optimismul gnoseologic al Sf. Maxim şi Părintelui Stăniloae poate fi un sprijin pentru nadejdea că un progres ştiinţific real este posibil nu e deşartă. Între pesimismul Sf. Ioan Damaschin şi optimismul Parintelui Stăniloae este *spaţiul* în care putem *aştepta* sau *căuta*.

[1] Jean Guitton, **Dumnezeu şi ştiinţa** Ed. Harisma, Bucureşti 1992, p. 8

V

Bibliografie

V.1 Izvoare

.

Biblia sau Sfânta Scriptură, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti, 1975

Parinti si Scriitori Bisericesti, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucuresti

Sf. Dionisie Areopagitul, **Opere complete şi Scoliile Sf. Maxim Mărturisitorul**, trad. de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Paideia, Bucureşti, 1996

Sf. Maxim Mărturisitorul, **Mystagogia. Cosmosul şi sufletul - chipuri ale Bisericii**, trad. Pr. Prof. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000

Sf. Simeon Noul Teolog, **Imnele iubirii dumnezeieşti,** trad. şi note de Pr. Prof. D. Stăniloae, în **Studii de Teologie Dogmatică Ortodoxă,** Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990

V.2 Bibliografie generală

.

Gh. Anghelescu, **Timp şi dincolo de timp**, Editura Universităţii din Bucureşti, 1997

Aristotle, **Works I**, Encyclopaedia Britannica Inc., London 1952

Pr.Prof.Dr. Ion Bria, **Curs de Teologie Dogmatica si Ecumenica,** Editura Universitaţii "Lucian Blaga", Sibiu 1997

Pr.Prof.Dr. Ion Bria, **Dictionar de Teologie Ortodoxă**, editia a II-a, Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1994

Paul Blowers, **The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism**, în Origeniana Quinta, Robert J. Daly (ed.), Peeters Press, Leuven, 1992

The Catholic Encyclopedia, Volume XIV, by Robert Appleton Company, New York 1912, Online Edition 1999 by Kevin Knight, http://www.newadvent.org/cathen

Nicolae Chiţescu, **Paradigmele divine şi problemele pe care le ridică ele pentru teologia dogmatică**, în Ortodoxia, an X, nr.1, (1958)

Jean Guitton, **Dumnezeu şi ştiinţa** Ed. Harisma, Bucureşti 1992

Stephen Hawking, **Scurtă istorie a timpului**, Editura Humanitas, Bucureşti 1994

Ioan I. Ică (ed.), **Persoană şi comuniune**, Editura Arhiepiscopiei ortodoxe Sibiu, 1993

Nicolae Ionescu Pallas, **Relativitate generală şi cosmologie**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti1980

Max Jammer, **Conceps of Space**, Cambridge, Harvard University Press, 1954

Max Jammer, **Concepts of Mass in Classical and Modern Physics**, Cambridge, Harvard University Press, 1961

Alexandre Koyre, **Galilei şi Revoluţia ştiinţifică** din secolul al XVII-lea, trad. rom. Valentin Mureşan, în "Mica Bibliotecă Evrika", Bucureşti 1987

Günter Ludwig, **Foundations of Quantum Physics**, Springer Verlag, Berlin 1981

Pr. Nicolae Moşoiu, **Taina prezenţei lui Dumnezeu în viaţa umană. Viziunea creatoare a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae**, Editura Paralela 45, Braşov, 2000

Isaac Newton, **Principiile matematice ale filosofiei naturale**, traducere din latină de Victor Marian şi Victor Vâlcovici, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1956

Francis Peters, **Termenii filozofiei greceşti**, Editura Humanitas, 1993

Karl Popper - **Logica cercetării,** Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981

Platon, **Opere**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti

Polycarp Sherwood, **The Earlier Ambigua**, în Studia Anselmiana, fasc.XXXVI, "Orbis Catholicus", Herder, Romae, 1955

David Ross, **Aristotle** , Methuen & Co., London, 1971

A. Sambursky, **Physics of the Stoics**, Routledge & Keagan Paul, London, 1959

Pr. Prof.. D. Stăniloae, **Ascetică şi mistică creştină sau Teologia vieţii spirituale**, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 1993

Pr. Prof.. D. Stăniloae, **Dumnezeu este Iubire**, în Ortodoxia, an XXIII, nr.3 (1971)

Pr. Prof.. D. Stăniloae, **Iisus Hristos sau restaurarea omului**, ed. a II-a, Editura Omniscop, Craiova, 1993

Pr. Prof.. D. Stăniloae, **Teologia Dogmatică Ortodoxă**, editia a II-a, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996, vol.I-III

Ioan Sturzu, **Sistemul fizicii aristotelice. O încercare de matematizare**, teză de licenţă, Universitatea din Bucureşti, 1991

Rene Taton (ed.), **Istoria generală a ştiinţei** vol. I-III, trad. rom., Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970

Lars Thurnberg, **Microcosm and Mediator**, C.W.K. Gleerrup, Lund, 1965

Mircea Vulcănescu, **Posibilităţile filosofiei creştine**, Editura Anastasia, Bucureşti, 1996

Steven Weinberg, **Primele trei minute ale Universului**, Editura Politică, Bucureşti, 1984

Bruno Wurtz, **New Age**, Editura de Vest, Timişoara, 1992